VOLUMEN XX I-II MCMLIV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1954

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Eduntur et administrantur a

PONTIFICIO INSTITUTO ORIENTALIUM STUDIORUM

Piazza S. Maria Maggiore 7 - Roma

Orientalia Christiana Periodica constant singulis annis circiter 450 paginis in *quattuor* numeris.

Pretium annuum: in Italia **3500** L. it.
extra Italiam **3800** L. it., **6,00 doll. americ.**

SUMMARIUM

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

VOLUMEN XX

ANNO 1954

VOLUMEN XX MCMLIV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1954

EUGENIO TISSERANT

S. R. E. CARDINALI EPISCOPO PORTUENSI ET S. RUFINAE

SACRI COLLEGII DECANO

S. C. PRO ECCLESIA ORIENTALI SECRETARIO

PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

INSIGNI BENEFACTORI

SEPTUAGESIMUM VITAE ANNUM COMPLENTI

DEVOTO OBSEQUIO ET GRATO ANIMO

DICATUM

Les Exercices Spirituels de Saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique

Nicodème l'Hagiorite a voulu ranimer le zèle de la contemplation chez ses confrères athonites et en général dans le monde de l'orthodoxie byzantine. Parmi le grand nombre d'ouvrages qu'il a fait imprimer dans ce but (car dans sa candeur il mettait la principale cause d'alanguissement dans le manque de livres) il y a des **Πνευματικὰ Γυμνάσματα** qui se rattachent manifestement aux Exercices Spirituels de Saint Ignace [1]. Ce volume comprend trois parties: des méditations (p. 11-403; je cite d'après la 3e édition, Athènes 1895); des examens de conscience (p. 403-438); et des lectures (p. 439-593), parce que, dit la préface (p. 8): « tous les exercices spirituels et toutes les vertus s'acquièrent par ces trois moyens: la méditation, l'examen de conscience, et la lecture spirituelle ». On pourrait s'étonner de ne pas rencontrer une partie consacrée à la prière, en particulier aux « méthodes » ou aux « manières » de prier, qui tiennent une place importante dans les Exercices de S. Ignace, et surtout dans certains livres occidentaux inspirés par eux. Nicodème les a-t-il ignorées ? ou estimées négligeables ? En tout cas, lui qui expose ailleurs longuement [2] la méthode en usage chez les hésychastes ne s'est avisé nulle part de la rapprocher de la « 3e manière de prier » ignatienne. Il a fallu encore un siècle et demi pour que cette idée vînt à quelqu'un, ou du moins que quelqu'un l'exprimât. « Un moine de l'Eglise Orientale » écrivant pour les occidentaux dont il connaît la spi-

(1) Cf. M. Viller: *Nicodème l'Hagiorite et ses emprunts à la littérature spirituelle occidentale. Le Combat spirituel et les Exercices de S. Ignace dans l'Eglise byzantine, Revue d'Ascétique et de Mystique*, tome V, 1924, pp. 174-177.

(2) *Enchiridion*, chap. 10, édition de 1801, p. 157 sq.

ritualité mieux que les orientaux de vieille roche, fait en 1951 ce que Nicodème n'a pas songé à faire ou pas voulu faire en 1800 dans la première édition de ses *Pneumatika Gymnasmata*. D'abord, il remarque, et très justement, que « Saint Ignace, dans ses *Exercices Spirituels*, attache une importance considérable à l'environnement et au comportement physiques de l'exercitant » (1). Rien de plus vrai. Et par là Saint Ignace se rattache à d'anciennes traditions monastiques, voire évangéliques. La solitude, le Seigneur Lui-même la recherchait pour prier. La rédaction de Saint Luc (5, 16): Αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος indique une habitude constante et permet de voir autre chose encore qu'une mise en garde contre la vanité dans la recommandation du Maître: « Toi, quand tu prieras, entre dans ta chambre secrète, et les portes fermées, prie ton Père » (Mt. VI, 6). En tout cas, les ermites pouvaient se réclamer de pareil exemple pour justifier leur recherche d'une solitude toujours plus grande où abriter leur prière. Et de même pour l'habitude de consacrer à la prière surtout la nuit, et la fuite de toutes causes de distractions, fût-ce seulement le chant des oiseaux ou le bruissement d'une jonchaie (2).

L'« environnement » a toujours été considéré comme fort important, soit pour la vie chrétienne ou monastique, en général, soit pour la prière, en particulier. L'érémitisme, le monachisme, l'hésychasme classique sont nés de ce souci – et les oratoires, et les prie-Dieu, et les clôtures, et la loi du silence et tant d'autres choses destinées à faciliter le comportement requis pour la prière ou à éloigner les causes de distractions. Toutes les professions et toutes les activités humaines, tôt ou tard, organisent leur ambiance selon les nécessités ou l'utilité du but qu'elles poursuivent. Il serait étonnant que la vie religieuse échappât à cette loi, qui n'est qu'une forme de la prudence et une exigence de la raison. Même cet « environnement » immédiat qu'est le vêtement finira toujours par s'y soumettre. Quand on dit que l'habit ne fait pas le moine, il faut sous-entendre: à lui seul; mais il contribue, plus ou moins notablement, à faire le moine, et même tel moine. Comme la robe et le rabat contribuent à faire l'avocat, et la perruque

(1) *La Prière de Jésus, par un Moine de l'Eglise d'Orient*, Chevetogne 1951, p. 71.

(2) *Verba Seniorum*, lib. 2, n. 5 PL 73.858 C. = Alph. Arsen. n. 25.

le juge anglais. Il y a évidemment place dans cette « loi », pour beaucoup de fantaisie, et de personnalité ou de manque de personnalité. Mais personne sans doute ne saurait se soustraire totalement à l'action du milieu où il vit, et, pour éviter que les réactions psychiques provoquées par lui ne gênent l'activité volontaire, tout le monde cherchera ou tâchera d'établir des conditions extérieures favorables à ses desseins. Encore peut-on le faire pour divers motifs:

La prière étant une « conversatio », une ὁμιλία de l'esprit avec Dieu, deux égards commanderont son « environnement », comme son « comportement physique »: le respect pour le Dieu qu'on prie, et la psychologie de l'homme qui prie. Les deux s'unissent souvent dans la réalité; mais se séparent aussi souvent ou prévalent l'un sur l'autre. Il n'est pas toujours en notre pouvoir de nous mettre dans l'ambiance désirable. C'est pourquoi déjà Origène pose et discute, avec un sérieux qui nous étonne — ne devrait-il pas plutôt nous faire honte ? — le problème du lieu où il est permis de prier (1). Nous avons vite fait de dire: puisqu'il faut prier toujours, il est permis de prier partout. Ce raisonnement est impeccable, selon la logique formelle. Mais il y a la prière explicite, celle qui exclut toute autre attention; et la prière implicite, celle qui accompagne en sourdine une activité différente. Celle-ci comporte une infinité de degrés suivant que l'occupation actuelle accapare plus ou moins totalement l'esprit. Origène sépare peut-être trop nettement ces deux sortes de prières, et ne considère pas assez la possibilité d'un dédoublement de l'attention. Sa spiritualité ignore les efforts cérébraux dommageables à la santé nerveuse et mentale. Pour lui, on prie exclusivement en éloignant tout autre souci; ou l'on prie équivalemment en faisant des actions bonnes. On ne fait jamais deux choses à la fois. De là sa dissertation sur le lieu de la prière. Elle lui est dictée par son sens du respect pour Dieu. La préoccupation d'un état de sensibilité à entretenir ou à acquérir n'y tient aucune place.

C'est le monachisme qui a poussé dans cette direction. Même en dehors de tout Euchitisme, le moine aspirait à une oraison continuelle qui ne coïncidait pas avec celle qu'avait enseignée Origène. Pour Origène, la continuité était toute d'ordre moral: celui-là prie toujours qui donne certains moments de sa journée à la

(1) ORIGÈNE, *De Oratione*, cap. 31, KOETSCHAU II, pp. 395-400.

prière explicite et qui, hors de là, ne fait que des œuvres bonnes. C'est l'unité et la perpétuité d'une même disposition de volonté à l'égard de Dieu. La pureté de l'oraison se confond avec la pureté de l'âme, l'absence de tout péché et de toute inclination volontaire au péché. Le moine, lui, ne se contente pas de cela. Il veut, en outre, une pureté et une continuité d'ordre psychologique: l'oraison perpétuelle par le perpétuel « souvenir de Dieu », la fixité de pensée en Dieu (« ut divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat », Cassien *Coll.* I, 8), l'absence de toute cause extérieure et intérieure de distraction. Dans cette visée, le respect de Dieu entre évidemment pour une part, peut-être même, en dernière analyse, la principale; mais pratiquement, et pour la conscience claire, ce qui s'affirme le plus c'est l'aspiration à un état d'oraison caractérisé par un ensemble d'éléments psychologiques et expérimentaux: absence de distractions même involontaires, mêmes pieuses; « les visions en état de veille ou de sommeil, l'extase spirituelle de l'intelligence, la contemplation de la secrète beauté du royaume des cieux, la révélation des mystères de Dieu, le désir d'être uni au Christ et de partager la vie des puissances supérieures, l'aspiration à la jouissance des biens réservés aux saints; la vue de la divine lumière de la gloire de Dieu, selon la parole sacrée: Bienheureux les purs de cœur: eux, ils verront Dieu » (1).

Avec des nuances diverses, et à des degrés divers, le monachisme universel se donne pour but des expériences de ce genre. Plus, sans conteste, les orientaux que les occidentaux. Toute la littérature spirituelle en témoigne, depuis les Messaliens qui poussèrent cet appétit d'expérience jusqu'à l'hérésie, jusqu'à cet auteur moderne qui écrit: « En tant que lumière, — principe de manifestation — la grâce ne peut rester imperceptible en nous. Nous ne pouvons ne pas sentir Dieu, si notre nature est en état de santé spirituelle » (2), en passant par Syméon le Nouveau Théologien qui démontre, ex professo et avec véhémence, cette thèse.

Ignace de Loyola sait, lui aussi, combien la « dévotion » est désirable (3) et il enseigne non seulement à ne pas la dédaigner ou

(1) Nicétas Stéthatos, *Discours par demandes et réponses, Orient. Christ.*, XII, 1928, p. xxxv.

(2) V. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, 1944, p. 223.

(3) *Constitutiones Societatis Iesu*, Pars III, cap. I, n. 20.

à l'accepter, mais à la chercher. Comment aurait-il pu faire autrement, ne fût-ce que parce qu'il s'était nourri de *l'Imitation de Jésus-Christ*? (1). Et cette recommandation vaut pour toute la vie. Pendant les Exercices Spirituels en particulier, les grâces à demander ne vont jamais sans une participation de la sensibilité: « La demanda ha de ser según subiecta materia, es a saber, si la contemplación es de resurrección, demandar gozo con Christo gozoso; si es de pasión, demandar pena, lágrimas y tormento con Christo atormentado ». Et dans la première semaine: « será demandar vergüenza y confusión de mi mismo... » (2) ou encore: « pedir crescido y intenso dolor y lágrimas de mis pecados » (3). C'est en vue de ces « grâces » que s'organise l'« environnement »: le retraitant doit d'abord, en général, pratiquer la « séparation des amis et connaissances », ce qui s'appellerait en grec *anachorèse*; l'abandon « de toda solicitud terrena » = l'*amérimnia* de S. Jean Climaque (4). Il devra ensuite veiller attentivement sur ses pensées et observer et discerner les « mociones » des esprits dans son âme (5). C'est la νῆψις et la διάκρισις. Pendant la première semaine, où il veut obtenir la componction, il devra éviter de « penser à des choses plaisantes ou joyeuses, telles que gloire, résurrection etc..., parce que pour sentir de la peine, de la douleur et des larmes pour nos péchés, toute considération de joie ou d'allégresse devient un empêchement » (6). « Pour le même effet, me priver de toute clarté, en fermant fenêtres et portes... » (7). « Ni rire ni dire chose qui porte à rire » (8); « refréner la vue » (9). Pendant la seconde semaine il y aura des changements (10); par exemple: « Pour l'obscurité et la

(1) Sans doute cette « dévotion » ne coïncide pas exactement avec « l'état d'oraison » des Orientaux. Mais cette différence n'intéresse pas notre sujet. De part et d'autre, il y a recherche d'une expérience: cela suffit. Ce qui correspondrait le mieux à la « devotio » latine ce serait la κατάνυξις byzantine.

(2) *Exercices Spirituels*, Ie Sem. Ie Exercice, 2e préambule.

(3) *Ibid.* 2e Exercice.

(4) Annotation 20.

(5) Examen de conscience et règles du discernement des esprits.

(6) Addition 6 de la 1e semaine.

(7) Addit. 7. Cf. CLIMAQUE, PG 88.1100 A; PSEUDO-SYMÉON LE N. Th., *Methodos*... p. 164; NICÉPHORE-MOINE, *De la Garde du Cœur*, PG 147.

(8) Add. 8.; cf. I. HAUSHERR, *Penthos*, Rome 1944, pp. 109-119.

(9) Add. 9; cf. NICODÈME L'HAGIORITE, *De la Garde des Sens*....

(10) 2e Semaine, nota 4.

clarté, le beau temps ou autre, il faut s'en servir dans la mesure où l'on sentira que ce sera profitable et utile pour trouver ce que désire le retraitant ». Pareilles modifications sont indiquées encore pour la troisième et la quatrième semaine. Dans celle-ci il convient de « se servir de clarté et des agréments des saisons: de la fraîcheur en été, en hiver du soleil et de la chaleur, pour autant que l'âme croit ou conjecture que cela peut l'aider, en vue de se réjouir en son Créateur et Rédempteur » [1].

Pour l'« environnement physique », ces indications suffisent: il est bien vrai que Saint Ignace y « attache une grande importance ».

Quant au « comportement physique », il y a deux enseignements à relever: l'un pour les Exercices en général, l'autre pour un exercice en particulier.

En général: « entrer en la contemplation tantôt à genoux, tantôt prosterné à terre, tantôt couché sur le dos, visage en haut, tantôt assis, tantôt debout, toujours en vue de chercher ce que je désire. Deux remarques: la première, c'est que si je trouve ce que je désire à genoux, je ne passerai pas outre; et (de même si je trouve) prosterné etc...; la seconde, au point où je trouverai ce que je désire, là je me reposerai, sans anxiété de passer outre (d'aller plus loin) jusqu'à ce que je sois satisfait » [2].

Ici ce n'est pas le respect pour Dieu qui détermine le choix de l'attitude corporelle; c'est le désir de faciliter l'exercice de la méditation. Encore faut-il ne pas oublier le principe énoncé dans la 3e annotation et qui vaut pour toute la vie: « Comme, dans tous les exercices spirituels, nous faisons des actes de l'entendement, en réfléchissant, et des actes de la volonté en aimant, prenons garde que dans les actes de la volonté, quand nous parlons vocalement ou mentalement avec Dieu Notre Seigneur ou avec ses Saints, il faut de notre part une plus grande révérence que lorsque nous faisons des actes de l'entendement ».

Avant d'en venir à la « troisième manière de prier », quelques réflexions. Le but de ces ordonnances sur l'attitude corporelle tout comme de celles qui regardent l'ambiance matérielle ou sociale, c'est toujours « de trouver ce qu'on cherche ». Ce qu'on cherche immédiatement, dans l'exercice présent, c'est-à-dire la grâce que de-

(1) 4e Sem. note 4.
(2) 1e Sem., 4e addition.

mande le troisième préambule; ou ce qu'on cherche dans l'ensemble de toute une semaine: componction, compassion, joie de la résurrection. Cela, l'auteur des Exercices le dit ou le fait dire au retraitant. Ce qu'il ne semble pas, à première vue, lui dire, c'est que ces menues prescriptions tendent à assurer l'effet de la retraite tout entière. Il ne veut pas que son disciple qui, par hypothèse, est un homme à convertir, nourrisse mal à propos des préoccupations trop lointaines qu'il ne saurait encore supporter et qui lui créeraient des embarras. A chaque jour suffit sa tâche. Disposition très évangélique. Le directeur des exercices doit veiller à ce que le retraitant n'anticipe jamais: mieux vaudrait même qu'il ignorât dans la première semaine ce qu'il aura à faire dans la seconde (1). Mais tout le détail s'organise en vue du but dernier: « ordonner sa vie sans se déterminer par une affection quelconque qui soit désordonnée » (2): autrement dit, régler ce qui lui « reste de vie dans la chair (3) non pas selon des convoitises humaines, mais selon la volonté de Dieu »; en termes simples: trouver sa véritable vocation et se décider à la suivre. Par delà ce but dernier des Exercices, il y a encore le but suprême de toute créature humaine: « louer, adorer et servir Dieu Notre Seigneur » (4).

Il y a ainsi toute une hiérarchie de buts subordonnés les uns aux autres. Au-dessous du but suprême: gloire de Dieu ou salut de l'âme absolument nécessaire, s'échelonnent en gradation descendante des buts qui seront de moins en moins nécessaires parce que de plus en plus ils prendront valeur de simples moyens. Et par suite, à leur endroit, s'affirme de plus en plus la liberté du retraitant. Chercher et trouver sa vocation, c'est un devoir dont rien ne dispense. Pourtant, quand on ne s'en est pas donné la peine et que, même imprudemment, on s'est engagé dans un genre de vie que l'on ne peut plus quitter, à l'élection désormais impossible, se substituera, comme un δεύτερος πλοῦς, la « Réforme de sa propre vie et état ». Pour faire une bonne élection, quand la volonté de Dieu ne se manifeste pas souverainement comme à Saint Matthieu ou à Saint Paul, rien ne vaut les Exercices de trente jours. Pourtant il serait vain de vouloir y faire passer tout le monde, faute

(1) Annot. 11.
(2) Titre des Exercices.
(3) Cf. I Petri 1, 14.
(4) Principio y fundamento.

de volonté ou de capacité chez beaucoup. Pour ceux-là, des succédanés ou des accommodements sont prévus [1]. Pour ceux qui y viennent, il faudra tâcher de les amener à la plus grande générosité possible [2], de façon qu'ils n'aient plus d'autre désir ni intention que la plus grande louange et gloire de Dieu Notre Seigneur. « Parce que chacun doit se persuader que dans les choses spirituelles il avancera dans la mesure où il sortira de son amour-propre, de sa volonté et de son intérêt propre » [189] [3]. Plus bas, de plus en plus prédominera la qualité de moyen. Consolation et désolation, facilité ou difficulté de l'oraison — et industries à employer pour y réussir. Aucune de celles-ci n'est jamais imposée comme indispensable; les additions, où elles sont présentées, portent cette note dans leur titre même: « Remarques additionnelles, pour mieux faire les exercices et mieux trouver ce que l'on désire » [73]. En particulier ce qui regarde l'« environnement et le comportement physiques » n'est jamais recommandé sans restriction ou sans que s'affirme la liberté du retraitant. « Me priver de toute clarté... le temps que je passerai en chambre, sauf pour psalmodier, lire ou manger » — et évidemment toute autre chose raisonnable qui requiert la lumière [4].

Et pendant la seconde semaine encore davantage: c'est le retraitant lui-même qui décide dans quelle mesure il lui convient de jouir ou de se priver de la lumière, du beau temps.... [130].

Cette liberté s'affirme avec une sorte d'emphase par rapport à la posture corporelle à prendre pendant la méditation: toutes sont admises, sans note préférentielle pour aucune, et à aucune n'est attribuée une efficacité particulière, à priori. A chacun de voir, chaque fois, ce qui lui vaut mieux, en vue du but immédiat.

Nous sommes ici très loin de la méthode hésychastique et de ses présupposés physiologiques. « Saint Ignace de Loyola... attache une importance considérable au comportement physique de l'exercitant ». Oui, mais on pourrait aussi bien dire qu'il ne lui en attribue aucune. Quand il n'y va plus du respect dû à Dieu dans l'oraison proprement dite, aucune règle générale ne saurait être

(1) Annot. 18 et 19.

(2) Annot. 20, fin; Règne etc....

(3) Les chiffres entre crochets droits renvoient aux numéros marginaux introduits dans les éditions des *Exercices* depuis celle des *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Rome 1920.

(4) Addit. 7.

édictée raisonnablement sur ce point. Les tempéraments, les habitudes acquises, les variations imprévisibles dues à mille causes extérieures et intérieures imposent de laisser à chacun, chaque fois, entière liberté, tout en le prévenant contre la tentation d'inconstance, en lui rappelant d'après quel principe il devra choisir son maintien corporel: le but immédiat, la réussite de l'exercice présent.

Si nous en venons maintenant à la « troisième manière de prier » qui est ce qui rappelle le plus la méthode respiratoire orientale, nous y trouverons le même esprit libéral.

D'abord les « trois manières de prier » ne font pas partie des *Exercices Spirituels*: nulle part, au cours de ceux-ci, elles ne sont ni imposées ni recommandées. Ensuite, de ces trois manières, le mode « por compás » est le dernier. Il est laissé totalement à la libre disposition de chacun. A chacun de voir s'il y trouve goût et profit. Puis aucune attitude corporelle n'y est prescrite ni même mentionnée. Ensuite on a le choix entre beaucoup de formules de prière: le Pater noster « y las otras oraciones, Ave Maria, Anima Christi, Credo, Salve Regina », et sans nul doute d'autres encore, toutes celles que l'on a l'habitude de réciter, toutes celles en usage dans l'Eglise et que l'on sait par cœur.

De plus, ici, le rythme de la respiration n'a aucune signification physiologique. Ce n'est qu'une façon de mesurer le temps, ou de le limiter, comme en d'autres endroits des Exercices il est recommandé de faire telle ou telle chose l'espace d'un Ave Maria (1), ou d'un Pater Noster (2).

Le troisième mode de prière n'est qu'une méditation rapide sur chaque mot significatif de diverses prières, comme le rosaire est une méditation rapide sur les mystères de la vie de Notre Seigneur et de Sa Sainte Mère. Il diffère de la seconde manière de méditer précisément par cette brièveté et cette mesure du temps, comme le chapelet diffère de la méditation d'une heure sur un seul fait évangélique. Qui voudrait pratiquer cette méthode rythmée d'oraison en marchant, pourrait aussi bien utiliser le rythme de la marche, en disant un mot ou, pour ralentir, une syllabe à chaque pas. Surtout il faut noter que l'attention doit se porter « principalement sur la signification de chaque parole, ou sur la personne à qui s'adresse la prière, ou sur la bassesse de qui prie, ou sur la

(1) 1e Semaine, 1e addition.
(2) *Ibid.*, 3e add.

distance entre tant de grandeur et tant de bassesse ». Il ne reste évidemment pas beaucoup d'attention disponible pour la cadence elle-même. Enfin, à cette troisième et dernière manière de méditer n'est attribuée aucune efficacité particulière. C'est *une* façon de s'occuper pieusement; chacun est libre de l'employer, si et dans la mesure où il le juge utile. Pas la moindre allusion à un résultat spécial d'ordre mystique ou autre.

Par presque tous ces traits les méthodes de Saint Ignace diffèrent de celles enseignées, entre le XII[e] et le XIV[e] siècle, par le moine Nicéphore et Pseudo-Syméon le Nouveau Théologien. La comparaison, pour être juste, doit se faire entre les deux méthodes à leur source: dans le courant des siècles, l'une et l'autre ont pu subir des modifications, par exemple dans le sens d'une moindre liberté d'une part, d'une liberté plus grande de l'autre.

Il suffit de juxtaposer aux textes des Exercices ceux de Nicéphore et de « Syméon ».

« Ensuite, assis dans une cellule tranquille, et à l'écart dans un coin, applique-toi à faire ce que je te dis: ferme la porte et élève ton intelligence au-dessus de tout objet vain ou temporel. Ensuite, appuie ta barbe sur la poitrine, et dirige l'œil corporel avec toute l'intelligence sur le milieu du ventre, c'est à dire sur le nombril: comprime alors l'aspiration d'air qui passe par le nez de manière à ne pas respirer à l'aise, et fouille mentalement au-dedans des entrailles pour trouver le lieu du cœur où séjournent volontiers toutes les puissances de l'âme. Dans les débuts tu trouveras une obscurité et une opacité opiniâtres, mais en persévérant et en pratiquant cet exercice de jour et de nuit, tu trouveras, ô merveille ! une félicité sans bornes. Sitôt en effet que l'intelligence aura rencontré le lieu du cœur, elle aperçoit tout à coup ce dont jamais encore elle n'avait eu connaissance: Elle aperçoit, de fait, l'air existant au-dedans du cœur et se voit elle-même tout entière lumineuse et remplie de discernement. Dorénavant, à peine un raisonnement poindra-t-il, que, sans lui laisser le temps de prendre forme et contours, elle le pourchassera et l'anéantira par l'invocation de Jésus-Christ... Le reste, tu l'apprendras, Dieu aidant, en pratiquant la garde de l'esprit, et en retenant Jésus dans le cœur. Car, a dit quelqu'un, " assieds-toi dans ta cellule et elle t'apprendra toutes choses " » (1).

(1) *Méthodos...*, *Or. Christ.*, IX, 2, 1927, p. 164 sv.

Nicéphore-Moine [1] et Pseudo-Syméon se complètent mutuellement, sans se contredire jamais: ce que l'un indique brièvement, l'autre (s'il est autre) le développe davantage, et vice-versa. Nicéphore décrit savamment le mécanisme de la respiration, ses organes, sa raison d'être; puis il continue: « Toi donc, assieds-toi, recueille ton intelligence, introduis-la, cette intelligence, dans la voie nasale (par) où l'air respiré (πνεῦμα) entre dans le cœur; pousse-la, force-la à descendre, avec l'air respiré, dans le cœur ». Pour décrire la joie de cette rencontre du cœur et de l'intelligence, le moine emploie une comparaison attendrissante: « De même qu'un homme rentrant chez lui après un voyage à l'étranger ne sait que devenir sous le coup de la joie d'avoir retrouvé ses enfants et sa femme, ainsi l'intelligence, quand elle s'est unie à l'âme, s'emplit d'une volupté et d'une allégresse indicibles ». Tout comme Syméon, Nicéphore recommande l'emploi de l'invocation de Jésus; mais contrairement à Syméon, il en donne la formule complète: « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi ». Car une fois entré dans ce royaume de Dieu qui est au-dedans de nous, « il ne faut pas se taire et demeurer désormais oisif, mais se livrer sans trêve à ce travail, à cet exercice ». Et cela à l'exclusion de toute autre pensée, car lorsque le Méthodos parle d'anéantir tout « logismos » aussitôt qu'il point à l'horizon de l'âme, il ne s'agit pas seulement de pensée mauvaise. Nicéphore entend que l'on fasse le vide (« tu le peux, si tu veux ») en « enlevant à la cogitative toute cogitation » pour ne lui laisser que le « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi » [2]. Il y faudra peut-être des efforts violents (βιάζεσθαι), mais le résultat en vaut la peine, car il est absolument certain (ἐκτὸς πάσης ἀμφιβολίας).

En résumé: il y a entre la méthode dite hésychastique et les enseignements de Saint Ignace un point commun, l'idée d'une participation du corps à la psychologie de l'oraison. Pour imaginer cela, il ne fallait sans doute pas du génie, encore moins à Saint Ignace qu'aux hésychastes. Ceux-ci auraient pu se laisser arrêter par une double tradition orientale, s'ils l'avaient prise à la lettre:

[1] Qui est peut-être identique avec Pseudo-Syméon, selon une hypothèse que le P. Jugie a combattue, mais que jugent probable l'anonyme « Moine de l'Eglise d Orient » qui a écrit sur « La Prière de Jésus » (Chevetogne 1951, p. 41) et Jean GOUILLARD (*Petite Philocalie de la Prière du Cœur*, Paris 1953, p. 206).

[2] NICEPHORUS MONACHUS, *De Custodia Cordis*, PG 147. 963-966.

1) l'habitude de se tenir debout pour prier. Elle était tellement dans les mœurs que le mot ἵστασθαι et surtout παρίστασθαι, se tenir debout, pouvait s'employer tout seul, pour dire se livrer à l'oraison (1). Toutes les histoires des grands orants montrent ceux-ci debout, fût-ce des nuits entières, comme Saint Arsène (2). Cette attitude commandée par le respect devait contribuer pour sa part à faire de la prière le plus dur labeur de la vie monastique (3), car la « station » (στάσις) constitue une des austérités les plus pénibles. La liturgie exigeait la même posture: τὸ ἑστάναι τοῦ λειτουργεῖν ἐστι σημεῖον· οὐκοῦν τὸ καθῆσθαι τοῦ λειτουργεῖσθαι (4). Non qu'il fût défendu de prier en une autre: la génuflexion, par exemple, en des circonstances particulières. Il était même permis de prier assis, plus exactement: de prier quand on était assis pour une raison légitime, par exemple, en se livrant à un travail manuel (5); mais l'idée de s'asseoir précisément *pour* prier, pour mieux prier, pour trouver la prière parfaite, cette idée ne pouvait pas venir facilement à qui avait lu les auteurs spirituels anciens et vu les cérémonies liturgiques.

Tertullien proteste ironiquement contre la coutume que d'aucuns avaient tirée du *Pasteur d'Hermas*, de s'asseoir *après* la prière. « Si quidem irreverens est assidere sub conspectu contraque conspectum eius quem maxime reverearis ac venereris, quanto magis sub conspectu Dei vivi angelo adhuc orationis adstante factum istud inreligiosissimum est ? Nisi exprobramus Deo, quod nos oratio fatigaverit » (6). Dans un style moins véhément, Origène exprime la même idée: « Il me semble que celui qui va se mettre en prière, en faisant une petite halte pour s'y préparer,

(1) Cf. par ex. NIL, *De Oratione*, chap. 9, 44, 73.

(2) Alph. Arsène n. 30.

(3) Cf. *Ibid.* Agathon n. 9.

(4) S. JEAN CHRYS., *In epist. ad Hebr.* hom. 18, n. 1, PG 63. 135. Il ne faudrait pas pourtant raisonner uniquement à partir du terme ἵστασθαι, dont le sens pourrait parfois s'être affaibli comme celui de « stare » qui finit par signifier seulement être, si bien qu'en italien on dit « stare seduto ». Mais pareille façon de parler, si elle existe en grec moderne, ne date certainement pas de loin.

(5) Cf. Alph. Lucius; on pourrait citer ici des textes concernant la prière perpétuelle.

(6) *De Oratione* 16, REIFFERSCHEID-WISSOWA, CSEL 20, p. 190. Cf. Th. KLAUSER, *Die Cathedra im Totenkult*, Münster 1927, Index p. 195, s. v. *Sitzen*.

devient plus dispos et plus vigoureux pour tout ce que la prière requiert; quand il aura rejeté toute divagation d'esprit, quand il se sera gourmandé lui-même selon son pouvoir en se remémorant de quelle Majesté il approche et qu'il est impie de se présenter à Elle languissant et lâche, avec une sorte de dédain; quand il aura éliminé tout objet étranger (1), alors seulement il doit en venir à prier; quand il aura pour ainsi dire tendu son âme avant d'étendre les mains, élevé l'intelligence vers Dieu avant d'élever les yeux, et, avant de se mettre debout, soulevé de terre la faculté-maîtresse pour l'établir devant le Seigneur Universel; quitté tout ressentiment contre qui que ce soit de ceux qui paraissent lui avoir fait tort, et cela dans la mesure même où l'on souhaite pour soi que Dieu ne se souvienne pas des torts qu'on lui a faits ni des péchés qu'on a commis contre beaucoup de ses semblables, ni, en un mot, de tout ce que l'on a conscience d'avoir jamais perpétré contre la droite raison. De fait, il ne faut pas mettre en doute que, mille attitudes du corps étant possibles, l'attitude qui comporte l'extension des mains et l'élévation des yeux doit être préférée à toutes autres, en transportant sur le corps même comme une image des qualités qui conviennent à l'âme pendant la prière. Cela, nous disons qu'il faut le faire par principe, hormis toute circonstance qui s'y oppose. Car s'il survient une circonstance contraire, il peut être convenable de prier assis, en raison d'une trop pénible maladie des jambes, soit même couché pour cause de fièvres ou d'autres telles maladies. Par égard aux conditions de milieu, par exemple quand nous voyageons en bateau ou que les affaires ne nous permettent pas de nous retirer pour nous acquitter de la prière obligatoire, il y a lieu de prier sans rien laisser paraître ».

« Pour ce qui est de se mettre à genoux, comme il est nécessaire quand on va devant Dieu s'accuser de ses péchés, pour en demander la guérison et le pardon, il faut savoir que c'est un symbole de sujétion et de subordination, selon la parole de Paul: C'est pourquoi je fléchis mes genoux devant le Père de qui vient toute paternité dans les cieux et sur terre (2). Quant à l'agenouillement d'esprit, ainsi dénommé parce que chacun des êtres, au nom de Jésus, se soumet à Dieu et s'humilie devant Lui, il me semble que l'Apôtre

(1) Cf. *De Oratione* chap. 21.
(2) Eph. 3, 14 sv.

y fait allusion quand il écrit: Pour qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur terre et sous terre » (1).

Chez les moines on observait fidèlement ces règles de bienséance envers Dieu. Le tout premier des apophthegmes (2) nous renseigne de façon pittoresque en racontant ce que Dieu lui-même montra au Père des moines par le ministère d'un ange: « Le saint abbé Antoine, en un temps où il vivait (καθεζόμενος) seul dans le désert, entra en état d'acédie et en un grand obscurcissement de pensées. Il disait à Dieu: Seigneur, je veux être sauvé et mes pensées ne me le permettent pas. Que faire dans mon angoisse? Comment faire mon salut? Etant alors sorti un peu, Antoine aperçoit quelqu'un de pareil à lui-même: il était assis et travaillait; ensuite il se leva de son travail et pria; puis de nouveau il s'assit et se remit a tresser sa chaîne; puis de nouveau il se mit debout en prière. Or c'était un ange du Seigneur, envoyé pour encourager et rassurer Antoine. Et il entendit l'ange lui dire: Fais ainsi, et tu es sauvé ».

Nicéphore-Moine, lui, en dehors de toute maladie, loin de toute ambiance gênante, enseigne à s'asseoir pour prier, et précisément au saint Nom de Jésus, et précisément pour demander miséricorde.

Les textes mêmes qu'on aurait pu alléguer pour justifier pareille innovation, tel que celui que nous avons vu citer dans le *Methodos* (supra p. 16) risquaient fort de n'être pas pris dans leur sens originel. A propos de « assieds-toi dans une cellule tranquille, à l'écart dans un coin », Jean Gouillard note: « La même formule, certainement très ancienne, se retrouve *ad verbum* chez Syméon le N. Théol. PG 120. 621. C » (3). Assurément, et voici quelques références: Ephrem: καθεζομένου δέ σου ἐν τῇ ἡσυχίᾳ τοῦ κελλίου, ἐπισυνάγαγε τοὺς διαλογισμούς σου, καὶ εἰπὲ τῇ καρδίᾳ σου... (4). Ammonas: καθεζόμενος εἰς τὸ κελλίον σου, συνάγαγέ σου τὸν νοῦν (5). Nous voilà au quatrième siècle, si ces textes sont authentiques. Le second se retrouve sous le nom d'Evagre (6). Il vaut la peine de citer les mots qui l'introduisent, parce qu'ils rappellent le ποίησον ὃ λέγω

(1) Phil. 2, 10; ORIGÈNE, *De Oratione*, chap. 31, 2 sv., KOETSCHAU, II, pp. 395-7.

(2) Alph. Antoine 1.

(3) *Petite Philocalie*... p. 216.

(4) *Parénèse XVI*, Ed. Rom., II, p. 91 F.

(5) *Patr. Orient.*, XI, p. 486.

(6) *Rerum Monac. Rationes* 9, PG 40.1261 A.

σοι de Nicéphore et de Pseudo-Syméon: σὺ δέ μοι ἄκουε καὶ ποίει ὃ ἐντέλλομαί σοι· καθεζόμενος ἐν τῷ κελλίῳ σου, συνάγαγέ σου τὸν νοῦν. Ce passage, qui est une méditation en forme sur les fins dernières, a toutes les chances d'être d'Evagre: il se retrouve sous le nom de celui-ci dans la collection alphabétique des *Apophthegmata Patrum* (1) et dans la *Philocalie* (2). Mais *il n'y est point question de prière.* Quand le même Evagre (ou Saint Nil) parle de celle-ci, il dit, non sans véhémence: « Tiens-toi debout vaillamment et prie énergiquement »... (3). Selon Pseudo-Macaire, on peut pour l'oraison ou se tenir debout ou s'incliner ou fléchir les genoux (4); il n'ajoute pas: s'asseoir.

Dans la fameuse sentence que Pseudo-Syméon introduit par un simple φησί comme si c'était un verset de la Sainte Ecriture: καθέζου γάρ φησι dans la cellule et la cellule t'enseignera tout, le verbe « assieds-toi », ou plutôt « reste assis » ne signifie pas la posture corporelle, mais seulement le contraire de προέρχεσθαι (5). Il y a du reste dans les *Vitae Patrum*, sous le nom vénérable de Poemen, une explication ex professo de ce que signifie l'expression « sedere in cella ». « Comment faut-il que le moine soit assis dans sa cellule » ? Réponse: « Etre assis dans la cellule, quant à ce qui se voit, c'est le travail manuel, manger une fois, se taire, méditer; pour ce qui est des progrès cachés, c'est porter avec soi le blâme (de soi-même) en quelque lieu que l'on aille, ne pas négliger les heures des synaxes ni (celles des prières) secrètes » (6). Que l'on compare à cette explication l'opuscule cité ci-après, p. 23, de Grégoire le Sinaïte, et qui porte le même titre: « Comment faut-il qu'un hésychaste soit assis »...

2) En second lieu, les hésychastes auraient pu éprouver de la répugnance à faire participer le corps à la prière, à cause de ce que les grands maîtres spirituels avaient écrit sur l'*Oraison pure.*

Depuis Socrate au moins, c'était devenu un axiome des sages que la purification consistait « à séparer le plus possible l'âme du corps, à lui donner l'habitude de se recueillir et de se ramasser de

(1) COTELIER, *Eccl. Graecae Mon.*, I, p. 437 sv.
(2) 2e éd., vol. I, p. 24 sv.
(3) *De Oratione* 9.
(4) Cf. W. STROTHMANN, *Die arabische Makariustradition*, 1934, p. 25.
(5) Cf. *Alph.* Sérapion 4, et pas mal d'autres passages.
(6) *Alph.* Poemen 168 = Vitae PP. V, X, 64, PL 73.923 B = Martin. Dumiensis n. 21; PL 74. 386 A.

toutes parts en elle-même, hors du corps; à demeurer autant qu'il se peut, et dans le temps présent et dans le futur, seule à part elle, détachée, pour ainsi dire, des liens du corps » (1). Tous les tenants du platonisme, chrétiens ou non, répéteront cette idée. C'est dans ce sens qu'ils interpréteront la fameuse définition de la philosophie: μελέτη θανάτου, c'est à dire non pas une méditation sur la mort, mais un exercice de mort, ou de séparation de l'âme d'avec le corps. Les latins, et Saint Thomas, connaîtront cette doctrine en particulier à travers le commentaire de Macrobe sur le *Songe de Scipion* (2). Le corps, et même l'âme au sens restreint de ce mot (par opposition à *l'intelligence*) ne servent de rien, et créent même beaucoup d'embarras. « Renie la chair et l'âme et vis selon l'intelligence », dit sentencieusement le Traité de « Nil » sur la prière (3), et cela à la suite de toute une série de chapitres (4) qui enseignent à ne tenir aucun compte du corps et de ses révoltes, de ses exigences, de ses frayeurs. Il y a bien un « mode actif » de prière, c'est la psalmodie qui appartient à la sagesse « multiforme » (5); elle s'oppose au « mode contemplatif » (6), elle s'attache à la quantité, tandis que « l'excellence de l'oraison consiste dans la qualité » (7). Bref, le degré supérieur, la προσευχή au sens mystique, suppose dépassée toute matérialité et multiplicité; elle est pure, immatérielle (119), sans-pesanteur (132), spirituelle (128); elle présuppose la parfaite insensibilité (120), la sortie de tous concepts tirés des sens, de toutes formes et images (116-117): elle constitue le moine dans l'état angélique (113). Si on cherche à l'expliquer dans la ligne d'Origène, d'Évagre, de Cassien, ce sera un ravissement « dans lequel le moine n'a plus conscience de lui-même ni du fait qu'il prie » (8); une oraison « quae non solum nullius imaginis occupatur intuitu, sed etiam nulla vocis, nulla verborum prosecutione distinguitur, ignita vero mentis intentione per ineffabilem

(1) Platon, *Phédon*, 67c.
(2) Cicéron, *De Republica*, VI.
(3) Chap. 110. Cf. Plotin, *Enn.* I, 2, 3.
(4) 105-109, cf. 111.
(5) *L. c.*, 85; cf. 83.
(6) Cf. *De Oratione*, Prologue.
(7) Cf. *Ibid.*, capp. 151-152.
(8) Cassien, *Coll.*, 9, 31, Petschenig, p. 227; cf. Origène, *Comm. in Ps. 126*, Lommatzsch, XIII, p. 122; et Plotin, *Enn.*, VI, 9, 7; *Dictionn. de Spir.* fascicule XIII, 1733 med.

cordis excessum inexplebili spiritus alacritate profertur, quamque mens extra omnes sensus ac visibiles affecta materies gemitibus inenarrabilibus atque suspiriis profundit ad Deum » (1). Dans le système de Denys, ce ne peut être que l'extase, la « sortie de soi-même et de toutes choses » (2). Or il faut remarquer que les hésychastes, à commencer par Nicéphore et Pseudo-Syméon, entendent bien arriver à cette oraison sublime, et se servit pour cela de leur méthode psycho-physiologique. C'est devant cette nouveauté qu'ils auraient pu reculer. S'ils ne l'ont pas fait c'est qu'ils avaient une raison majeure de tenir à la posture assise: sans elle, la méthode scientifique n'existe pas (3).

En effet, tous ceux qui l'exposent commencent par faire asseoir leur disciple. Grégoire le Sinaïte a même écrit un opuscule intitulé: « Comment un hésychaste doit être assis, et qu'il ne doit pas abandonner cette posture, malgré la douleur qu'il en ressent, et de ce que l'on doit faire pendant la prière » (4). Le but c'est d'enfermer l'esprit au-dedans. Grégoire Palamas nous apprend que certains blâmaient les efforts que faisaient les hésychastes pour « confiner au-dedans du corps notre intelligence. Il faudrait plutôt, et de toute manière, l'en expulser » (5). Palamas répond par une excellente distinction: « Nous, nous disons que c'est un mal d'être dans des pensées corporelles; être dans le corps ce n'est pas un mal, puisque aussi bien le corps n'est pas mauvais » (6). Le palamisme, en réaction contre un spiritualisme trop platonisant, a sciemment cherché à réhabiliter le corps, temple du Saint Esprit (7).

A part cette idée commune d'une certaine participation du corps à la psychologie de la prière, tout diffère entre Saint Ignace et Nicéphore-Moine. D'une part, toute liberté de choisir telle attitude qui paraîtrait plus favorable, d'autre part la seule posture

(1) CASSIEN, *Coll.*, 10, 11, PETSCHENIG, p. 305 sv.

(2) *Theol. Myst.* I.

(3) *N. B.* Je ne dis pas que la « prière de Jésus » n'existe pas !

(4) *Philocalie*[2] II, p. 273 sv. = PG 150. 1329 ss.

(5) *Pour ceux qui se livrent à la sacrée quiétude, Philocalie* II p. 300 col. 1 infra = PG 150. 1103 B.

(6) *L. c.*, p. 301, col. 1.

(7) En lisant mon manuscrit, le P. B. Schultze a remarqué que des idées semblables ont été exprimées à propos de Palamas par l'Archimandrite Cyprien (KERN) dans son livre *Антропология Св. Григория Паламы*, Paris 1950 p. 359 sv.

assise. Ici une savante théorie physico-psychique pour justifier la méthode respiratoire, là une simple utilisation du rythme respiratoire pour mesurer le temps de réflexion donné à chaque mot. Chez le byzantin l'affirmation d'une efficacité infaillible (ἐκτὸς πάσης ἀμφιβολίας), chez l'espagnol pas la moindre allusion au résultat. Celui-ci donne sa « troisième manière de prier » simplement comme une façon de s'occuper pieusement et utilement, en laissant chacun juge de cette utilité. L'autre, à grands renforts de phrases enthousiastes, annonce dès le début de son opuscule, qu'il va exposer « une science de vie éternelle, voire céleste, ou plutôt une méthode qui mène sans fatigue ni sueur celui qui l'adopte au port de l'apathia » (1). Il est bien entendu que cette promesse ne se fonde pas sur les procédés psycho-physiologiques isolés de la praxis, mais il est également certain que ces procédés expliquent pour une bonne part l'enthousiasme et la certitude de Nicéphore. Autrement, n'aurait-il pas fait injure à ses confrères moines, en leur annonçant comme une nouveauté des enseignements dont ils s'étaient nourris depuis leur enfance monastique ? « Vous tous qui brûlez d'obtenir la grandiose et divine " photophanie " de Notre-Seigneur Jésus-Christ; vous tous qui voulez recevoir consciemment dans votre cœur le feu supra-céleste; vous tous qui recherchez avec empressement l'expérience sentie de la paix avec Dieu; vous tous qui, pour découvrir et posséder le trésor caché dans le champ de vos cœurs, vous êtes dépossédés de tous les biens de ce monde; vous tous qui voulez dès à présent vous éclairer splendidement à la lumière des lampes spirituelles (2) et avez renoncé à toutes les choses présentes; vous tous qui souhaitez connaître et saisir d'une connaissance expérimentale le royaume de Dieu au-dedans de vous, accourez ! Je vais vous exposer une science de vie éternelle etc. ». Pareils accents, redisons-le, constitueraient une offense et aux Pères qui ont depuis longtemps enseigné la praxis, la nepsis, l'attention, la garde du cœur, l'hésychia (3), et aux moines aussi solennellement convoqués à entendre ce qu'ils savent depuis longtemps, si ce ton de manifeste ne valait pas principalement par la seule chose neuve (4) qui sera dite et qui est de « Nicéphore lui-même » (col. 961

(1) PG 147.945 sv.
(2) Réminiscence de Mt. 25, 1 sv.
(3) Cf. *l. c.*, col. 961 B.
(4) C'est cela seul que les deux Xanthopoulos appellent la *Méthode Physique de Nicéphore* (*Centurie*, cap. 18, PG 147.677 D.).

B-966): l'art de forcer l'intelligence à entrer et à demeurer dans le lieu du coeur avec la respiration. Ce n'est pas pour rien que dans ce passage l'auteur répète par deux fois ce ποίησον ὃ λέγω σοι: fais ce que je te dis, que nous trouvons aussi chez Pseudo-Syméon (1) à propos du même exercice.

Toutes ces différences tiennent, en dernière analyse, à une seule qui est la plus importante. On a remarqué combien, dans son prologue que nous venons de citer, Nicéphore insiste sur le sentiment, la conscience, l'expérimentation. Il est par là, nous l'avons dit avec les mots de V. Lossky, dans la ligne d'une spiritualité traditionnelle chez les ascètes orientaux. Non pas assurément que, ici encore, il faille prendre au sens exclusif ce qu'il dit. La recherche de la contemplation, des joies de l'oraison, de l'expérience mystique n'exclut pas le souci de la gloire de Dieu. Constatons simplement que cette recherche est ici très apparente, et que de la gloire de Dieu, de la venue ou de l'extension du royaume de Dieu il n'est pas dit un seul mot dans tout l'opuscule, pas plus que dans celui du Pseudo-Syméon, ni dans la plupart des autres écrits de la même école, pas même dans la volumineuse *Centurie* des deux Xanthopoulos (2) lesquels pourtant posent dès le début (3) ce principe: Παντὸς πράγματος ὁ σκοπὸς προηγεῖται = « ce qui domine et gouverne toute entreprise, c'est le but ».

Le but du moine oriental, celui du moins dont lui parlent le plus souvent ses livres spirituels, de l'hésychaste en particulier, c'est (disons-le encore avec les mots de Nicéphore) : « de connaître et de saisir d'une connaissance expérimentale le royaume de Dieu au-dedans de soi ». Le but de Saint Ignace, celui du moins dont il ne se lasse pas de parler, c'est, disons-le avec les mots d'un résumé quasi officiel: « Deus. Eius gloria est finis Societatis, ideoque in omnibus illa sola quaerenda quae magis conferunt ad eius laudem, obsequium, ad animarum profectum, ad bonum universale » (4). L'auteur de la table des matières, très détaillée, d'où proviennent ces lignes a renoncé à indiquer là des références aux Constitutions. Il s'est contenté d'un *passim* qui en dit long et qui ne se rencontre plus qu'à l'article *Corpus societatis*. Pour Saint

(1) *L. c.*, p. 164 [68].
(2) PG 147. 635-812.
(3) Chap. 3, col. 637 C.
(4) *Constitutiones Societatis Iesu*... Auctore S. Ignatio de Loyola... Romae 1937, Index Alphabeticus, s.v. Deus.

Ignace, il faut tâcher d'avoir de la dévotion, dans la mesure de la grâce que Dieu communique à chacun [1]. Mais surtout, « que les visites spirituelles (les consolations) soient nombreuses ou rares, il faut avoir soin d'aller de l'avant dans le service de Dieu » [2], « no queriendo ni buscando otra cosa alguna sino en todo y por todo mayor alabanza y gloria de Dios Nuestro Señor » [3].

La grande question de toute spiritualité, c'est: Quid est Charitas?

Rome, le 26 Janvier 1954.

Ir. HAUSHERR S. J.

(1) *Constitutions* III, c. I, n. 20.
(2) *Ibid.*, n. 10.
(3) *Exerc. Spir.*, 2e Sem. [189].

L'anima umana di Cristo secondo S. Atanasio

Il tema è tuttora vivo. Contro K. Hoss [1], il quale aveva attribuito ad Atanasio l'errore apollinarista che nega l'anima umana nel Cristo, scrisse G. Voisin [2] un articolo chiaro ed efficace, nel quale riusciva ad impostare bene la replica anche se non sottoponeva a diligente esame tutti i testi che interessavano l'argomento. Scriveva il Voisin, a conclusione del suo studio: « Nous croyons avoir montré qu'on n'a aucun motif d'attribuer à S. Athanase l'erreur christologique des Ariens et des Apollinaristes. Dans ses écrits antérieurs à 362, il désigne ordinairement le côté humain du Sauver par les termes σάρξ et σῶμα, sans donner à ces mots un sens exclusif; il se conforme en cela au langage traditionnel de l'Église. Il n'y parle pas explicitement de l'âme du Christ; cette question n'était pas posée; mais il établit les principes d'où cette vérité découle: le Verbe s'est fait homme, il est venu sauver l'homme tout entier. Plus tard, au concile d'Alexandrie, il affirme la présence dans le Christ d'un corps humain et d'une âme humaine. Dans les quelques écrits postérieurs qui nous restent de lui, il affirme de nouveau cette vérité. C'est après sa mort que les Pères de l'Église auront à défendre contre l'apollinarisme la présence dans le Christ de l'âme et de l'esprit humain, et ils le feront à l'aide des principes qu'Athanase a constamment affirmés » [3]. Queste righe, che servono ad iniziare nel tema, esprimono un parere che potrebbe essere riassunto così: Nel sinodo alessandrino del 362

[1] *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Ath. contra gentes und de incarnatione*, Fribourg 1899.

[2] *La Doctrine christologique de S. Athanase, Rev. d'Hist. Eccl.* 1 (1900) 226-48.

[3] Ivi. 246-47.

(cfr. Tomo agli Antiocheni) e in scritti posteriori Atanasio parla espressamente dell'anima umana di Cristo. Negli scritti anteriori mette l'accento sul corpo e sulla carne, ma queste espressioni non escludono l'anima, la quale poi viene richiesta dalla dottrina soteriologica ivi esposta secondo la quale Cristo nel farsi uomo doveva salvare tutto quello che è umano, compresa l'anima.

L'interpretazione data dal Voisin fu accettata generalmente dai cattolici e anche da alcuni protestanti, come A. Harnack (1) e H. Lietzmann (2). Senonchè recentemente M. Richard (3) in uno studio vivace, arricchito di osservazioni sagaci sostiene che Atanasio prima dell'anno 362 ignorava l'anima umana del Cristo; e rispondendo a coloro che spiegavano il silenzio del dottore alessandrino dal fatto che prima di allora non si era mai proposta la questione, scrive che almeno una volta Atanasio ha avuto da fare con obiezioni ariane tolte dalla psicologia del Cristo. Tale sarebbe il caso nella *III oratio adversus arianos*. Ora, secondo il Richard, le risposte di Atanasio avrebbero dovuto contenere l'esplicita affermazione dell'anima umana del Cristo, mentre invece tutto si muove nella concezione di un Verbo unito a un corpo umano senza anima. Abbondanti pagine vengono dedicate all'esame di questo scritto atanasiano. Nella conclusione, dopo aver ribadito che per Atanasio prima del 362 Cristo non aveva una « vera psicologia umana » e dopo aver negato la forza dimostrativa ad alcuni testi citati dal Voisin, il Richard spiega come Atanasio, messo dinanzi al problema apollinaristico nel 362, accettò l'anima umana del Cristo per ritornare però dopo alla sua mentalità antica e al suo schema preferito del Verbo + carne o Verbo + corpo per indicare il Verbo incarnato.

Più recentemente, in un accurato esame delle formole cristologiche del secolo IV, A. Grillmeier (4) ha illustrato il nostro tema. Dopo aver rilevato lo schema alessandrino, comune ad ariani ed ortodossi, del Logos-sarx, segue il Richard nello studio della cri-

(1) *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4 ed., Tübingen 1909, tom. II, 322.

(2) *Geschichte der alten Kirche, III*, Berlin 1938, p. 248.

(3) *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les ariens, Mélanges de Sc. Rel.* 4 (1942) 5-54

(4) *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon* in A. Grillmeier S. I.-H. Bacht S. I. Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg [1951] pp. 77-102.

stologia atanasiana osservando che, secondo questa, il Verbo è stato principio attivo ed *egemonico* dell'umanità assunta; anzi la morte di Cristo sarebbe consistita nella separazione del Verbo, e non dell'anima, dal corpo; il quale corpo poi sarebbe stato vero « organo » del Verbo. Tali interpretazioni confermerebbero che Atanasio nello scrivere quelle pagine non avesse una adeguata idea dell'importanza teologica dell'anima umana di Cristo, la cui esistenza del resto viene espressamente affermata nel Tomo agli Antiocheni e nella lettera a Epitteto. Dunque a dirla col Grillmeier, l'anima umana nel Cristo sarebbe stata per Atanasio « eine physische, aber keine theologische Grösse » (1), vale a dire un elemento reale ma di scarso valore teologico.

Mi sembra che il metodo cronologico adoperato in questi ultimi studi sul nostro tema non sia stato tanto fruttuoso. Si è cominciato da quello che è oscuro, e quindi suscettibile di diverse interpretazioni, per passare poi ai testi chiari in cui Atanasio ammette espressamente l'anima umana del Cristo. Ma dato che nella interpretazione dei testi oscuri, cronologicamente precedenti, si erano ricavate certe conclusioni, fondate su interpretazioni dubbie, si è attenuata la forza dei testi chiari con l'ombra di quegli oscuri. Mi pare invece che bisogna preferire qui il metodo secondo il quale si incomincia dai passaggi chiari in cui il tema viene trattato o asserito *ex professo* per poi risolvere i testi equivoci e dubbi prendendo i principi esegetici da quei chiari. Se nel tema simile della divinità dello Spirito Santo presso S. Atanasio il metodo da preferire sarebbe quello di cominciare dalle Lettere a Serapione, poichè prima regna un silenzio quasi completo su questo argomento, un'uguale procedura è d'uopo osservare nel nostro caso. Altrimenti si corre il rischio di gettare inutilmente ombre sull'autore e di lasciare insoluti problemi ben gravi, come quello di spiegare come mai Atanasio, supposto sconoscitore dell'anima umana del Cristo, la affermi ad un tratto nel 362, e come i numerosi ed accaniti avversari del maestro alessandrino non l'abbiano mai accusato di aver sconosciuto una verità già palesemente insegnata da Origene.

Il metodo da me scelto consiste invece nell'iniziare la ricerca dai testi in cui Atanasio (1) parla espressamente dell'anima umana del Verbo incarnato per passare poi a quelli che contengono una

(1) *Op. cit.*, p. 98-99.

implicita affermazione della stessa o che logicamente la presuppongono. In seguito studierò se l'uso preferenziale dello schema Verbo +carne o Verbo +corpo sia in contraddizione con le affermazioni precedenti oppure ammetta un'interpretazione conciliativa. Prenderò anche in considerazione altri testi citati dagli autori sullodati nel corso del loro metodo.

Affermazioni espresse sull'anima umana

Nella Lettera sinodale scritta da Atanasio per incarico del concilio d'Alessandria nel 362, detta anche *Tomus ad Antiochenos*, si parla di coloro i quali insegnano che « lo stesso Verbo si fece carne ed essendo nella forma di Dio ricevette la forma di servo e si fece uomo per noi, secondo la carne, da Maria, e così il genere umano fu liberato perfettamente e completamente dal peccato e vivificato fra i morti viene introdotto nel regno dei cieli. Perchè confessiamo anche questo, che il Salvatore non ebbe un corpo senza anima nè senza sensibilità nè senza ragione (οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ Σωτήρ). Perchè non era possibile che, essendosi il Signore fatto uomo per noi, il suo corpo fosse senza ragione (ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ), nè soltanto del corpo, ma anche dell'anima (οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς) si fece nel Verbo la salvezza ». Coloro che tale dottrina professano, aggiunge Atanasio, devono essere accettati pacificamente; invece i loro contraditori vanno considerati come sospetti (1). Il testo e il contesto immediato autorizzano la versione che ho dato ai termini ἄψυχον = senza anima e ἀνόητον = senza ragione. Infatti il ragionamento è che non potevano mancare nel Cristo, insieme al corpo, l'anima e la ragione poichè tutto l'uomo doveva essere redento in Lui, non il corpo solo ma anche l'anima. Non si tratta dunque di una « formola ambigua » come pretende il Richard, il quale non cita tutto il testo (2), ma di espressioni che nell'insieme riescono molto chiare ed esplicite (3).

(1) *Tom. ad Ant.* 7-8. PG 26, 804.

(2) *Op. cit.* pag. 52.

(3) Il Grillmeier, *op. cit.* pag. 91-97, dopo un esame che mi sembra eccessivamente prolisso e meno chiaro, arriva anche a preferire la versione di ἄψυχον per « unbeseelt », anzichè per « unlebendig ».

Le stesse idee ritornano nella Lettera ad Epitteto scritta nel 370/71: « Questa [assunzione del corpo] non ebbe luogo soltanto in apparenza come alcuni hanno pensato, non sia mai!, ma diventando il Salvatore uomo davvero, si fece la salvezza di tutto l'uomo (ὅλου τοῦ ἀνθρώπου) ». Perchè se il corpo fosse stato soltanto apparente, anche la salvezza lo sarebbe stata. « Ma la nostra salvezza non è soltanto apparente, nè del solo corpo, ma di tutto l'uomo, dell'anima e del corpo (ψυχῆς καὶ σώματος) si è fatta veramente la salvezza nel Verbo stesso. Era dunque umano quanto alla natura quello che uscì da Maria » [1]. Più avanti Atanasio respinge l'errore di quei Corinzi secondo i quali il Verbo prima della nascita da Maria « ebbe una certa anima umana » nella quale visse sempre prima del suo avvento [2]. Resta chiaro che in quella natura umana che venne data da Maria v'era un vero corpo e una vera anima, poichè sia il nostro corpo che la nostra anima dovevano essere salvati in Lui.

Più fugacemente ma chiaramente Atanasio ricorda l'anima umana del Cristo nella sua VI Lettera Pasquale scritta nel 354. Almeno la versione siriaca offre queste espressioni: « Diede l'anima sua [in siriaco *nephšeh*] affinchè noi custodissimo quella nostra incolume dalle insidie del nemico » [3]. Si parla del Signore e si allude alla sua anima umana. Va notato che la parola siriaca *nepheš* traduce normalmente la voce ψυχή [4]. Si osservi la cronologia: siamo otto anni prima del Tomo agli Antiocheni.

Sia lecito citare anche il *De incarnatione et contra arianos* che l'opinione generale ritiene come opera atanasiana. Facendo l'esegesi del I Cor. 2, 10.11, vi si dice: « Come dunque lo spirito dell'uomo (τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου) non è segregato dall'umanità di Lui e dalla sostanza (οὐσία), così anche lo Spirito di Dio non era estraneo alla sua divinità e sostanza » [5]. Quello spirito umano contrapposto allo Spirito divino è l'anima umana. E di questo spirito si dice un po' prima: « Quando [il Signore] consegna il suo spirito nelle mani del Padre, si consegna come uomo a Dio » [6].

[1] *Ep. ad Epict.*, PG 26,1061.

[2] ivi. 1064.

[3] A. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca* VI, Romae 1853, pag. 61.

[4] La versione di *nephšeh* per ἑαυτόν è qui esclusa dal contesto (« quella nostra »).

[5] *De inc. et contra ar.* 13, PG 26, 1005.

[6] ivi 1004.

La stessa *III oratio adv. arianos*, che col suo silenzio offre le principali difficoltà nel nostro tema, ha un testo la cui prima parte mi pare contenga una testimonianza esplicita dell'anima umana del Signore. Eccola: « Se anche come uomo diceva: *Adesso l'anima* (ψυχή) *mia è turbata* (Io 12, 27), disse insieme come Dio: *Ho il potere di consegnare l'anima* (ψυχή) *mia e il potere di riprenderla* (Io 10, 18). Turbarsi è proprio della carne; ma avere il potere di consegnare e riprendere liberamente l'anima (ψυχή) sua, questo non è proprio di uomini ma del potere del Verbo » (1). Risulta dal testo che quella ψυχή che si perturbava era umana, poichè il turbamento è proprio della carne assunta e in nessuna maniera può colpire uno spirito di natura divina (2).

Affermazioni implicite dell'anima

Coi testi chiari già recensiti sarà legittimo illustrare altri che implicitamente alludono all'anima umana. Verranno incontro le obiezioni ariane contro la divinità del Verbo tolte dalle umiliazioni umane del Cristo. Atanasio accetta queste umiliazioni e asserisce in generale che il Verbo le ha patite ἀνθρωπίνως. Non tutte le umiliazioni involgono l'anima umana, ragionevole. La passione corporale, per esempio, potrebbe spiegarsi secondo la teoria trichotomista mediante la presenza del corpo e di un elemento sensibile ma non precisamente ragionevole.

L'ignoranza invece, considerata come difetto positivo nel Cristo, suppone implicitamente un intelligenza che ignora e quindi un'anima veramente ragionevole, umana. Ora Atanasio, a mio parere, ammette qualche ignoranza in Cristo come uomo. Si tratta sempre dell'ignoranza asserita da Gesù sul giorno dell'ultimo giudizio (Marc. 13, 22). Dice s. Atanasio nella *II Epist. ad Serapionem* (scritta fra gli anni 358/62): « Poichè si fece uomo ed è proprio degli uomini l'ignorare come anche l'avere fame e tutte le altre cose simili (perchè gli uomini niente conoscono se non l'hanno udito e appreso), perciò manifesta l'ignoranza degli uomini inquantochè si è fatto uomo: in primo luogo per mostrare che aveva un corpo veramente umano; poi affinchè, portando nel corpo l'ignoranza

(1) *III adv. arian.* 57, PG 26, 444.

(2) Vedi più tardi pag. 34.

degli uomini, liberasse e purgasse l'umanità (ἀνθρωπότητα) da tutte le cose e la presentasse perfetta e santa al Padre » (1). Dunque il Signore ha preso in sè l'ignoranza propria degli uomini, come ha sentito la fame, per liberare la natura umana da ogni male. Su questa difficoltà dell'ignoranza Atanasio torna spesso nella celebre *III oratio adv. arianos* scritta probabilmente nel 356. Vi si legge: « Quando si dice che ha sete, che lavora, che ignora, che dorme, che piange, che chiede, che fugge, che nasce, che depreca il calice e insomma tutto quello che è proprio della carne, si potrebbe bene dire in ciascuno dei casi: Nell'avere il Cristo fame e sete nella sua carne per noi, nel dire che ignorava, nell'essere percosso e nel lavorare per noi nella carne: nell'essere esaltato, nel nascere e crescere nella carne; nel temere e nel nascondersi secondo la carne: e similmente nel dire: *Se è possibile passi da me questo calice*, nell'essere flagellato e nel ricevere per noi secondo la carne » (2). L'ignoranza quindi, al pari delle altre sofferenze e mancanze umane, è stata ammessa dal Cristo. Lui adopera « come uomo » tutte queste umili espressioni (3). Un altra volta si domanda Atanasio perchè Cristo asserì che ignorava il giorno del giudizio e si risponde: « Per la carne, come uomo. Perchè questo difetto non è del Verbo, ma ignorare è proprio della natura umana (τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως)... Tutto quello che dice alla maniera umana (ἀνθρωπίνως) dopo essersi fatto uomo, bisogna riferirlo all'umanità (ἀνθρωπότητι) ». Il Verbo sa tutto, anche il giorno del giudizio; « ma come uomo, l'ignora: perchè proprio è degli uomini l'ignorare... Poichè si è fatto uomo, perciò non ha vergogna di dire per ragione della carne ignorante: *Non lo so!*, e cioè per mostrare che come Dio lo sa, ma lo ignora carnalmente (σαρκικῶς). Dunque non disse: *Nè il Figlio di Dio* lo sa, affinchè non sembrasse che la divinità l'ignorava, ma semplicemente: *Nè il figlio* affinchè l'ignoranza fosse quella di colui che si era fatto figlio dagli uomini » (4). Non è utile attardarsi qui in considerazioni su tutti i sensi possibili del σὰρξ e del σαρκικῶς. Nell'insieme dei nostri testi si legge anche « natura umana » dove altre volte si adopera « carne ». Più avanti vedremo che l'equivalenza carne =

(1) *II ep. ad Serap.* 9, PG 26, 624.
(2) *III or. adv. ar.* 34, PG 26, 396.
(3) ivi 28, PG 26, 384, cfr. anche ivi 39, PG 26, 405: 38, PG 26, 404.
(4) ivi 43 PG 26,413-16, cfr. anche ivi 45, PG 26, 417-20.

natura umana viene insegnata *ex professo* dallo stesso Atanasio. Se non erro, dai testi citati appare chiaro 1) che Atanasio ammette vera ignoranza sul giorno del Giudizio nell'umanità del Cristo 2) che quindi suppone in Lui un corpo dotato di un anima intelligente capace di ignorare.

Suppone anche l'intelligenza umana quel progresso di Gesù nella sapienza di cui, a seguito del Vangelo, scrive Atanasio: « La Sapienza in quanto è Sapienza non progrediva in se stessa; ma l'umanità (τὸ ἀνθρώπινον) progrediva nella sapienza, trascendendo gradatamente la natura umana e si manifestava a tutti deificata, diventata suo strumento per la potenza della divinità e per la glorificazione sua » (1). Questo progresso dell'elemento umano di Cristo nella sapienza difficilmente si potrebbe spiegare senza includere un'anima intelligente.

Implicitamente si parla anche dell'anima umana in quelle sofferenze di ordine psicologico e morale che gli ariani opponevano alla divinità del Verbo: tale il turbamento morale, il timore, quel chiedere l'allontanamento del calice. Quelle espressioni, commenta Atanasio, non vogliono dire che il Verbo abbia pianto o che abbia avuto paura nella sua natura divina, « ma queste cose le soffriva nella carne... queste cose sono state dette alla maniera umana (ἀνθρωπίνως) » poichè ha assunto una carne passibile di cui è proprio il pianto (2). E più avanti aggiunge: « Se quindi pianse e si turbò non fu il Verbo, come Verbo a piangere e a turbarsi, ma questo era proprio della carne: se orò affinchè passasse il calice, non era la divinità che temeva ma questa passione era propria del l'umanità... Il Signore si fece uomo e queste cose le fa e le dice come uomo » (3). Non si riesce a vedere la possibilità di quell'orazione esclusa l'anima. Ancora un testo preso dal *De incarn. et contra arianos*. In quel: Passi da me questo calice... ma non si faccia la mia volontà bensì quella tua (Matth. 26, 39) Gesù « manifesta due volontà (δύο θελήματα) l'una umana, che è della carne; l'altra divina, che è di Dio; poichè quella umana depreca la Passione per la debolezza della carne, mentre la sua volontà divina è pronta ». E dopo aver ricordato come Pietro respingeva la Passione, conclude: « fatto alla somiglianza degli uo-

(1) *III Or. adv. ar.* 53, PG 26, 436.
(2) *III Or. adv. ar.* 54-55, PG 26, 436-440.
(3) *III Or. adv. ar.* 56, PG 26, 440.

mini, [il Signore] depreca la passione come uomo » [1]. In questi testi Atanasio attribuisce il turbamento morale, il timore e la conseguente deprecazione della Passione all'elemento umano del Cristo, alla « carne » alla « natura umana »; più esplicitamente dirà poi nel Tomo agli Antiocheni, alla ψυχή umana [2].

Una volta letti i testi antecedenti, possiamo anche riconoscere una conferma dell'anima umana del Cristo in quei passaggi in cui Atanasio afferma con chiarezza, e qualche volta con enfasi, essere Gesù un vero uomo. « Il Verbo e Figlio del Padre unitosi alla carne si fece carne, uomo perfetto (ἄνθρωπος τέλειος) affinchè gli uomini, uniti allo Spirito, diventassero uno spirito » [3]. Questo testo e il seguente, altrettanto inequivoco, sono presi dal *De incarn. et contra ar.* Dice Atanasio: « Essendo ricco, vale a dire Dio, si fece indigente, vale a dire uomo, e, fuorchè nel peccato, in tutto si fece simile a noi » [4]. L'espressione ricorda quella diventata poi ufficiale dell'« *Homousios* nobis ». Ancora: « Da Maria vergine uscì un uomo secondo la nostra similitudine » [5].

Un'altra formola, magari meno esplicita, viene adoperata da Atanasio quando a diverse riprese scrive che Cristo non è « semplicemente » o soltanto uomo. « Il quale [Cristo] non è soltanto uomo, ma anche Dio » [6]. « Colui che le Scritture vaticinavano che avrebbe sofferto, non viene detto semplicemente uomo, ma vita di tutti, benchè diventò simile agli uomini secondo la natura » (ὅμοιος κατὰ τὴν φύσιν τοῖς ἀνθρώποις) [7]. Quest'ultima espressione è da aggiungersi a quella che ribadiva l'uguaglianza fra l'umanità di Cristo e quella nostra. « Affinchè non pensasse dalle apparenze che il Signore fosse semplice uomo (ἄνθρωπον ψιλόν) aggiunse che era anche Spirito [8] « Forse per il fatto che gli apostoli hanno adoperato queste parole hanno pensato che fosse un puro uomo (μόνον ἄνθρωπον) e niente altro ? Non sia mai ! » [9]. Si

[1] *De incarn. et contra ar.* 21, PG 26, 1021.
[2] Vedi p. 30.
[3] *De incarn. et contra ar.* 8, PG 26, 996.
[4] ivi, 11, PG 26, 1004.
[5] *Ep. ad Maximum* 2, PG 26, 1088.
[6] *De incarn. et contra ar.* 22, PG 26, 1024.
[7] *Or. de incarn. Verbi* 37, PG 25, 160, cfr. anche ivi 16, PG 25, 124.
[8] 4 *Ep. ad Serap.* 19, PG 26, 668.
[9] *De sent. Dionys.* 8, PG 25, 489: H. OPITZ, p. 51.

confronti anche quella frase scritta dal giovane Atanasio: « Fra gli uomini solo il Salvatore è Figlio di Dio » (1).

A modo di esempio vorrei citare altri testi in cui, senza enfasi, viene affermato che Cristo era uomo. «[Cristo] scendendo nella morte come uomo » (2). « Creato uomo per noi » (3). « È giusto ricordare che essendo Dio, è stato creato uomo » (ἐκτίσθη ἄνθρωπος) (4). « Le cose che si sono dette sulla sua divinità e sulla sua umanità (ἐνανθρώπησις) hanno un'interpretazione propria e conseguente a ciascuna di esse di cui si parla; in maniera che chi scrive le cose umane del Verbo riconosce anche la sua divinità » (5). Le cose umane si devono attribuire, secondo Atanasio, non alla divinità del Verbo «ma alla sua umanità (ἀνθρωπότητι)» (6). «È creato [il Verbo] principio delle vie per le opere mediante l'inumanazione (ἐνανθρώπησιν) » (7). « Dona come Verbo di Dio, riceve come uomo » (8). Le citazioni potrebbero allungarsi ancora (9). Ne risulta che il Cristo per Atanasio è un uomo perfetto; ora secondo lo stesso dottore « la ragione — si intende umana — trovandosi in ogni uomo » (10) non poteva fare difetto in un uomo completo, quale il Signore.

Lo schema Verbo-carne e la sua esegesi

Che Atanasio, seguendo in ciò abitudini precedenti, abbia adoperato preferentemente l'espressione « carne » e « corpo » nel parlare dell'elemento umano assunto dal Verbo nell'incarnazione è stato già messo sufficientemente in rilievo (11) e quindi non ha bisogno di

(1) *Or. de incarn. Verbi* 15, PG 25, 124.
(2) *Or. de incarn. Verbi* 50, PG 25, 185.
(3) *II Or. adv. ar.* 70, PG 26, 296.
(4) *2 ep. ad Serap.* 8, PG 26, 621. Cfr. *I Or. adv. ar.* 45, PG 26, 105.
(5) *De sent. Dionys.* 9, PG 25, 493; H. Opitz p. 52.
(6) *III Or. adv. ar.* 41, PG 26, 409.
(7) *II Or. adv. ar.* 60, PG 26, 276. Si potrebbe anche tradurre « umanità ».
(8) *I Or. adv. ar.* 48 PG 26, 112.
(9) Cfr. ivi 45, PG 26, 105 « Riceveva in quanto l'uomo era innalzato ». Ancora: « Si dice che venne unto in quanto si vuol dire che come uomo fu unto » ivi 46, PG 26, 108.
(10) Così lo dice parlando dell'uomo in genere in *Or. de incarn. Verbi* 42, PG 25, 172.
(11) vedi M. Richard e A. Grillmeier nelle opere citate.

essere esposto ancora una volta. Tutto l'interesse sta nell'esegesi di quei testi. Dopo le indagini precedenti dobbiamo in buona logica scegliere le interpretazioni che, essendo possibili, non involgono contraddizioni con le chiare testimonianze dell'anima esaminate prima. Come nel fondamentale testo di Giovanni: «Il Verbo si fece carne», il termine «carne» *può* significare per sineddochè tutta l'umanità assunta dal Verbo senza escludere quindi l'anima.

Credo anzi che si deva affermare che nei testi atanasiani, generalmente parlando, «carne» e «corpo» significano infatti tutta l'umanità e che quindi non escludono l'esistenza dell'anima umana. Le ragioni secondo me sono queste: 1) Soltanto questa esegesi evita la contraddizione coi testi chiari di Atanasio prima citati. 2) Atanasio stesso ha fornito questo criterio ermeneutico. 3) Anche lì dove si legge «carne» e «corpo» segue spesso nel prossimo contesto che il Verbo «si fece uomo». Quanto al 1) va da sè che se dai testi in cui si dice che il Verbo si unì alla carne, patì nella carne ecc. si volesse escludere l'esistenza della psyche umana, si stabilirebbe un contrasto con le affermazioni chiare ed esplicite di Atanasio sopracitate. Quanto al 2) si legga questo testo del dottore alessandrino: «*Il Verbo si fece carne* equivale a dire; *Il Verbo si fece uomo*, come si dice in Gioele: *Verserò il mio spirito su ogni carne* (2, 28); poichè quella promessa non viene fatta a animali irragionevoli ma agli uomini pei quali anche Dio si fece uomo» (1). E ancora: «L'uso della Scrittura è chiamare l'uomo carne» (2). Quanto al 3) è già stato rilevata dal Voisin (3) questa ambiguità con cui Atanasio nello stesso paragrafo adopera come sinonimi, si unì al «corpo» e «si fece uomo», soffrì, si umiliò nel «corpo» e nella «carne» e patì «come uomo». Rinvio, per es. ai seguenti paragrafi: *II Or. adv. ar.* 12, dove fra l'altro si legge: «Si manifestò non semplice uomo, ma Dio nel corpo» (4); ivi. 14: «Fece che il suo Figlio vestisse un corpo umano e diventasse uomo» (5); ivi. 54: «Nel diventare uomo indica la causa per la quale porta la carne. Perchè al suo farsi uomo antecede la necessità degli uomini senza la quale non avrebbe per niente vestito la carne» (6); *III Or. adv. ar.* 29:

(1) *Ep. ad Epict.* 8, PG 26, 1064.
(2) *III Or. adv. ar.* 30, PG 26.
(3) *La doctrine christologique...*, p. 232.
(4) PG 26, 172.
(5) PG 26, 176.
(6) PG 26, 261.

« Prendendo la carne dalla Vergine Maria Madre di Dio per noi, si fece uomo » (1). *Ep. ad ep. Aeg. et Lib.* 17: « Si fece uomo e figlio dell'uomo prendendo la forma di servo che è la carne umana » (2). Si leggano anche i paragrafi 43 e 44 della *I Or. adv. ar.* (3). Dice ancora nella *Or. de incarn. Verbi*: « Il Verbo si umiliò fino a apparire vestito dal corpo, affinchè con esso, come uomo, attirasse a sè gli uomini » (4). « Il Signore dopo che per noi si fece uomo e prese un corpo, rimase tuttavia Dio » (5). « Confessa di cacciar via i demoni con lo spirito, il che non è stato detto che per la carne.... perciò come uomo diceva: *Se io caccio via i demoni con lo spirito di Dio* » (6).

Questa esegesi viene confermata da un'altra osservazione. Secondo s. Atanasio quella « carne » presa dal Verbo è proprio come quella nostra, e quindi non dovrebbe trattarsi di una carne o di un corpo apsichico. Se invece « carne » o « corpo » nei testi seguenti si sostituiscono per « umanità », il senso è pienamente conforme col pensiero ormai noto di Atanasio. « Siamo dello stesso genere (συγγενεῖς) del Signore quanto al corpo (κατὰ τὸ σῶμα), poichè abbiamo i corpi dello stesso genere che il corpo del Signore » (7). La stessa idea fa capolino altrove quando Atanasio spiega che il Verbo assunse la carne affinchè in essa finisse il morso del serpente e tutti i mali consecutivi. Quindi noi siamo stati liberati « per la consustanzialità (συγγένειαν) della carne » (8). Ho tradotto il pregnante termine per « consustanzialità » perchè mi sembra che sia quello più rispondente al senso. Del resto quando s. Dionisio d'Alessandria fu accusato di non adoperare la parola ὁμοούσιος riguardo al Verbo si difese affermando che aveva adoperato altre espressioni simili alludendo all'ὁμογενησία del Figlio riguardo al Padre (9). Ecco un altro testo importante: « Poichè assumendo un corpo creato si fece simile a noi quanto al corpo, perciò non senza ragione fu detto anche fratello nostro e primogenito. Poichè anche se si è fatto uomo dopo

(1) PG 26, 385, cfr. anche ivi 31, PG 26, 389.
(2) PG 25, 577.
(3) PG 26, 101.
(4) *De incarn. Verbi* 16, PG 25, 124.
(5) *De decretis nic. syn.* 14, PG 25, 448.
(6) *I Or. adv. ar.* 50, PG 26, 116.
(7) *De sent. Dionys.* 10, PG 25, 496.
(8) *II Or. adv. ar.* 69, PG 26, 293; cfr. anche ivi 70, PG 26, 296.
(9) Cfr. *De sent. Dionys.* 18, PG 25, 505 B; H. Opitz, p. 59.

di noi per noi e quindi è fratello nostro quanto alla somiglianza del corpo, tuttavia si dice ed è nostro primogenito perchè per tutti gli uomini di Adamo perduti per il peccato, la sua carne, diventata corpo del Verbo fu la prima ad essere salvata e liberata e quindi noi che siamo uniti al Verbo quanto al corpo, siamo salvati per il suo stesso corpo » (1). Tutto va bene se in questo passaggio la salvezza operata nel corpo del Signore e quindi nel nostro si intende nel senso della completa natura umana, d'accordo con le precedenti affermazioni di Atanasio. Se invece si volesse escludere, dal silenzio, l'anima, non si capisce come potrebbe chiamarsi nostro « fratello » chi non ha la nostra stessa anima umana. Così il medesimo Atanasio che nella *II adv. ar.* 70 afferma: « Assunse un corpo creato e umano per rinnovarlo come demiurgo, per divinizzarlo in se stesso e per introdurre tutti noi nel cielo alla somiglianza di esso » (2), scrive un po' più avanti: « Essendo sempre buono (Iddio) volle » che la nostra vita si fondasse in Cristo, « poichè sapeva che la nostra debole natura (φύσιν) aveva bisogno del suo aiuto e della sua salvezza » (3).

Qui si potrebbe domandare perchè Atanasio abbia preferito lo schema Verbo carne. È risaputo che non fu egli ad iniziarlo. Ho notato altrove come il ciclo cristologico del simbolo orientale di Cesarea esprimesse l'incarnazione mediante il termine σαρκωθέντα che passò poi nel simbolo niceno e si completò coll'ἐνανθρωπήσαντα mentre il simbolo « apostolico », piuttosto occidentale, adopera il « natus est » (4). Ho aggiunto la congettura che lo schema Verbo carne dei simboli più antichi dell'Oriente obbedisse a una preoccupazione antidocetica e concretamente antignostica. Forse potrebbe dirsi lo stesso nei riguardi di Atanasio, il quale una volta esce in questa significativa espressione: « ha preso vera carne, checchè farnetichi Valentino » (5), espressione che accenna ancora a una viva opposizione del docetismo gnostico.

(1) *II Or. adv. ar.* 61, PG 26, 281 cfr. anche ivi 63, PG 26, 281.
(2) PG 26, 296.
(3) PG 26, 309.
(4) I. Ortiz de Urbina S. I., *El símbolo niceno*, Madrid 1947, pp. 41-48.
(5) *II Or. adv. ar.* 70, PG 26, 296.

Testi difficili

Una volta illustrata la dottrina atanasiana secondo i principi di una sana metodologia, è il momento di rivolgere l'attenzione a quei testi che sono più oscuri e difficili, tali che, studiati fuori posto, hanno turbato soverchiamente l'esame del tema presso alcuni autori.

« Se dunque come uomo diceva: Adesso l'anima (ψυχή) mia è turbata, disse anche come Dio: Ho libertà di lasciare l'anima mia e ho libertà di riprenderla. Perchè il turbarsi è proprio della carne; ma avere la libertà di lasciare e riprendere, a volontà, l'anima, questo non è proprio di uomini, ma della potenza del Verbo. Poichè l'uomo non muore secondo la propria libertà ma per necessità di natura e non volentieri; ma il Signore, essendo immortale, ha il potere, come Dio, di separarsi dal corpo e di riprenderlo quando vuole. Perciò Davide cantò: Non abbandonerai l'anima mia nell'inferno, nè farai che il tuo Santo veda la corruzione » (1).

A questo testo conviene aggiungere un altro che offre quasi le stesse difficoltà:

« E insomma il Salvatore venne a por termine non alla sua morte, ma a quella degli uomini; perciò non lasciò il corpo (ἀπετίθετο τὸ σῶμα) con morte propria ma accettò quella dagli uomini, per finirla del tutto nel suo corpo quando vi giunse... Se il corpo fosse stato ammalato e il Verbo dinanzi a tutti si fosse disciolto (διαλυθείς) da lui, sarebbe stato sconveniente che chi guariva le malattie di tutti avesse abbandonato il proprio strumento (ὄργανον) consunto dalle malattie » (2).

Atanasio, parlando della morte di Cristo, la descrive nei due testi come una separazione del Verbo dal corpo. Si è voluto interpretare quelle affermazioni come prova o almeno indizio di una opinione secondo la quale, mancando l'anima umana e consistendo l'incarnazione nell'assunzione di un corpo di cui il Verbo fa le parti dell'anima, la morte consisterebbe semplicemente nella separazione del Verbo divino dal corpo materiale. Così spiegati i testi ata-

(1) *III Or. adv. ar.* 57, PG 26, 444. La prima parte del testo è stata adoperata prima.

(2) *De incarn. Verbi* 22, PG 25, 136. Ho tenuto conto dei risultati critici contenuti nell'importante studio di J. Lebon, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*, *Rev. Hist. Eccl.* 23 (1927) 3-43; 209-241.

nasiani proverebbero che l'alessandrino non aveva idea — allora — dell'anima umana poichè altrimenti egli la avrebbe menzionata per spiegare la morte come separazione fra anima e corpo (1).

Osserviamo, quanto al primo testo scritto contro gli ariani in tono acremente polemico, che dato che gli avversari non ammettevano l'anima umana nel Cristo, si può pensare che Atanasio non la abbia voluto mettere avanti, affinchè le sue risposte non perdessero forza dinanzi agli ariani. Del resto non si omette nelle prime righe di questo testo la menzione della ψυχή umana del Cristo.

Il secondo testo, nella sua idea generale, afferma che il Verbo volle accettare la morte degli uomini proprio per ucciderla nel suo corpo. Ora la morte umana non si capisce senza un'anima umana. È possibile del resto una spiegazione che non distrugga tutto il risultato delle pagine precedenti: cioè lì dove Atanasio presenta il Verbo come Colui che depone e riprende il corpo, si può sottointendere anche l'anima umana. Così il Verbo, insieme all'anima umana, abbandonerebbe il corpo nella morte per riprenderlo nella risurrezione. Questa interpretazione, che non urterebbe contro altri testi espliciti e chiari, supporrebbe l'idea erronea che il corpo morto di Cristo abbia perduto i vincoli che aveva durante la vita col Verbo. Questa opinione non tanto esatta affiora anche nel passaggio seguente:

« Perchè l'essenza stessa del Verbo non fu trasformata, circoncisa, come alcuni pensano, poichè è invariabile e immutabile, secondo il detto dello stesso Salvatore: Guardate, guardate, che sono io e non cambio; e secondo che scrive Paolo: Gesù Cristo ieri e oggi lo stesso e nei secoli; ma nel corpo circonciso, gestato, mangiante, bibente, lavorante, crocefisso e paziente v'era l'impassibile e incorporeo Verbo di Dio. Quello era quel che fu collocato nel monumento, quando egli [si intende, il Verbo] migrò per predicare anche agli spiriti che erano nel carcere, come disse Pietro » (2).

È facile vedere l'accenno alla separazione fra il Verbo e il corpo morto nell'antitesi che, mentre il corpo restava nel sepolcro, il Verbo andava a predicare ai giusti del limbo. Va da sè che la teoria secondo la quale Atanasio, ignorando l'anima umana del Cristo,

(1) Così il Richard, in parte seguito dal Grillmeier, negli articoli citati.

(2) *Ep. ad Epict*, 5, PG 26, 1060. P. Schultze mi ha suggerito due testi ehe sembrano indicare l'inabitazione del Verbo nel cadavere di Cristo: essi sono Ep. ad Epict. 5 PG 26, 1060 A; Or. III c. Ar. 57 PG 26, 444 C, dove si attribuisce al Verbo l'incorruzione del corpo di Cristo.

farebbe consistere la morte nella separazione del Verbo dal corpo apsichico non risparmia all'alessandrino l'inconveniente dell'errore anzidetto, poichè non essendovi l'anima, nella morte di Cristo il Verbo rompe i vincoli che lo legano col corpo. Altrimenti in che cosa consisterebbe mai la morte?

Ma una tale interpretazione accumula altri inconvenienti che nella nostra esegesi vanno eliminati. Atanasio avrebbe ammesso a fil di logica che il Verbo fosse il *principio vitale* del corpo umano, il che sembra panteistico. Nella morte di Cristo poi sarebbe cessata del tutto, fino alla risurrezione, l'Incarnazione, mentre nella nostra esegesi anche riconoscendo che Atanasio abbia sostenuto l'abbandono del corpo da parte del Verbo non però quello dell'anima, si salva, almeno in parte la permanenza dell'Incarnazione.

Altre difficoltà sono state trovate nei testi atanasiani sopracitati. La prima è quella che si parla del corpo come di « strumento » del Verbo. È vero che l'espressione viene spesso detta del corpo riguardo al suo principio vitale ossia all'anima; ma essa può avere anche un senso accettabile trattandosi del Verbo che aveva fatto propri sia l'anima che il corpo. Per la stessa ragione si può anche parlare di una guida « egemonica » del corpo da parte del Verbo senza che questo escluda l'esistenza dell'anima umana. La seconda difficoltà è che parlando della discesa al limbo non la si attribuisce all'anima umana ma al Verbo. Noi siamo un po' abituati a dire che « l'anima di Cristo » discese agli inferi, ma è altrettanto esatto, anzi più teologico, affermare che « il Verbo », soggetto delle predicazioni cristologiche, discese al limbo. Si badi che il « Simbolo Apostolico » secondo l'« Ordo romanus » dopo aver confessato il Figlio Unigenito » afferma che *egli* « descendit ad inferos » (1).

La principale difficoltà spiegata diffusamente dal Richard nello studio citato non fa leva su un singolo testo ma sull'atteggiamento abbastanza generale di Atanasio nella sua polemica contro gli ariani. Almeno nella *III Oratio*, egli dice, il silenzio sull'anima umana di Cristo presso il dottore alessandrino è significativo e può fornire fondamento alla teoria che egli l'abbia ignorata perchè gli argomenti avanzati dagli avversari erano di indole cristologica e psicologica. Facevano obiezione contro la divinità del Cristo perchè di Lui viene detto che ebbe fame, che patì, che pianse, che orò ecc. Il Richard crede che se Atanasio avesse avuto un'idea chiara del-

(1) Denz. 6.

l'anima umana del Cristo l'avrebbe segnalata esplicitamente attribuendo a essa il timore, l'ignoranza e le altre miserie psicologiche. Abbiamo visto che anche in quella *Oratio* qualche volta attribuisce queste umiliazioni alla « natura umana », benchè più comunemente le attribuisca alla « carne ». Si noti però 1) che non ammettendo gli ariani l'anima umana del Cristo, poteva non essere conveniente insistere su di essa e farla chiave nella soluzione di quelle difficoltà mentre era bastevole per rispondere all'obiezione ariana attribuire quelle miserie all'elemento umano in genere, al « corpo », inteso dagli ariani in senso apsichico e invece da Atanasio come parola sineddochè della natura umana. 2) L'insistenza sull'anima umana avrebbe fatto derivare la disputa in un nuovo terreno, mentre Atanasio in tutte le sue polemiche osserva la tattica di non deflettere dallo stato e dal nocciolo della questione. A mio parere, è preferibile dire che non riusciamo bene a penetrare nelle ragioni che hanno indotto Atanasio a non insistere sull'anima quando polemizzava con gli ariani, anzichè tirare da questo relativo silenzio conclusioni e interpretazioni in netto contrasto con altre affermazioni indubbie ed esplicite di Atanasio.

Se non erro, da questa ricerca risulta chiaro che il dottore alessandrino ha conosciuto e confessato la realtà dell'anima umana del Cristo, la cui importanza teologica ha messo in rilievo quando spiegava che tutto l'uomo e quindi anche l'anima doveva essere redenta e perciò assunta dal Verbo.

Preferendo il metodo sistematico, ma non aprioristico, a quello cronologico abbiamo raccolto da molte opere atanasiane, estese lungo tutta la sua vita, un insieme di testi che compongono un complesso organico, in cui vi sono sfumature che però non tolgono niente all'armonia del pensiero. Dal punto di vista cronologico abbiamo visto che non è esatto che Atanasio non abbia menzionato l'anima cristologica prima del Tomo agli Antiocheni, benchè in quel documento la testimonianza sia esplicita anzi enfatica. In questo senso si può dire che dal 362, e cioè dall'incontro di Atanasio coll'errore apollinaristico, le sue affermazioni riguardo all'anima di Cristo sono più categoriche. Il silenzio anteriore, soltanto relativo, si spiega per la minore attualità del tema nella polemica contro gli ariani. Rimangono, è vero, alcuni testi difficili la cui interpretazione può essere valutata diversamente, ma essi non offrono un contenuto che veramente contrasti coi risultati chiari acquisiti altrove.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Une biographie de Maxime le Grec par Kourbski

Le succès considérable remporté par Maxime le Grec sur le plan littéraire, la diffusion de ses œuvres en copies manuscrites puis en recueils, ont, de très bonne heure, attiré l'attention sur sa personnalité. Dès après sa mort la nécessité d'une notice biographique s'imposa et c'est pour répondre aux sollicitations du public qu'apparut dans la littérature russe de l'époque le « Dit sur Maxime, moine hagiorite, du couvent de Vatopedi » (1). Là se situe, selon nous, l'origine du « Dit ». Dans un précédent ouvrage nous en avons attribué la paternité au prince André Kourbski (2), découverte dont l'importance n'échappera à personne: grâce à elle, l'œuvre de Kourbski s'accroît d'un écrit rédigé avant sa fuite en Pologne, et, mieux encore, la littérature concernant l'hagiorite s'enrichit d'un document capital: une « Vie » du moine composée au lendemain de sa mort par un écrivain connu. Cette circonstance présente pour l'historien de Maxime un intérêt majeur.

Dans notre travail sur le Grec nous ne pouvions toutefois nous étendre autant qu'il était désirable sur l'histoire du « Dit ». L'objet de nos recherches se limitait alors à la période « occidentale » de la vie du moine et il ne convenait pas dans cette perspective de procéder à l'analyse d'un document intéressant son existence moscovite. Nous avons été contraint de limiter à une note les indications qui nous autorisent à attribuer le « Dit » à

(1) Serge Bélokourov, *O biblioteke Moskovskikh Gossoudareï v XVI-m stoletii*, Moscou, 1898, p. xxxi, n. 4.

(2) Elie Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident*, Université de Louvain, *Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, 3e série, 14e fascicule, Paris-Louvain, 1943, p. 42 et n. 5. Dans cet ouvrage nous nous sommes inspiré du titre sous lequel Bélokourov publie le « Dit » et l'avons désigné par « Dit sur Maxime le Philosophe ».

Kourbski. Des renseignements aussi sommaires ne peuvent évidemment suffire à satisfaire la curiosité des spécialistes de la littérature russe, en droit d'exiger de nous une démonstration complète. C'est ce qui nous engage à entreprendre, dans les pages qui vont suivre, l'étude systématique du document, nos conclusions s'attachant à mettre en lumière que le « Dit » appartient au XVIe siècle moscovite et que son auteur est indubitablement le prince Kourbski.

Parmi les Vies de Maxime, celle que nous attribuons à Kourbski est la plus répandue. Son éditeur Serge Bélokourov, la publie sous le titre: « Dit sur le Vénérable Maxime le philosophe, qui fut moine à la Sainte Montagne d'Athos, au très célèbre couvent de Vatopédi, et qui souffrit ici (en Moscovie) de longues années pour la vérité » (1). Nous la présentons ici sous le titre de « Dit sur Maxime, moine hagiorite, du couvent de Vatopédi ». Dans la littérature historique russe on la désigne souvent par ses premiers mots: « Le huitième millénaire étant advenu » (2).

Le document a donné lieu, entre les historiens, à des débats passionnés. Bélokourov, qui soutenait la théorie de l'apparition tardive des « Dits », prétendit que cette Vie ne datait que de la première moitié du XVIIe siècle et que, mis à part les renseignements tirés des écrits mêmes de Maxime, elle ne contenait qu'« informations erronées », ou dues à la « fantaisie de l'auteur » (3). Sobolevski considéra, au contraire, cette Vie comme le plus intéressant et le plus ancien écrit de ce genre sur Maxime. Elle aurait été composée immédiatement après la mort du moine (1554), dans l'intention de « consacrer sa mémoire, en manière de nécrologe » (4). Dans le monde savant, sa thèse, cependant, ne suscita aucune adhésion, et c'est l'opinion de Bélokourov qui a été généralement acceptée. Ainsi on trouve chez Goloubinski l'affirmation selon laquelle le « Dit » est l'œuvre d'un écrivain « qui n'a pas connu Maxime » et qui le composa « assez longtemps après sa

(1) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXI.

(2) Cette chronologie se trouve expliquée ci-après p. 62 sv.

(3) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, pp. 234, 236, 245.

(4) A. SOBOLEVSKI, *Perevodnaia literatoura Moskovskoi Roussi XI-XVII vekov* (*Sbornik Otdelenia Rousskago Iazyka i Slovesnosti Imperatorskoï Akademii Naouk*, t. 74, n. 1), Saint-Pétersbourg, 1903, p. 260. Et A. SOBOLEVSKI, *Materialy i izsledovania v oblasti slavianskoï filologii i arkheologii* (*Ibid.*, t. 88, n. 3), Saint-Pétersbourg, 1910, pp. 211, 213.

mort »; les travaux de Maxime auraient été la source principale à laquelle il aurait puisé des renseignements sur l'hagiorite; il aurait en outre été victime de nombreuses « méprises » (vriot, vranio) (1). Dans sa dissertation récente, Klostermann a adopté lui aussi les idées de Bélokourov et tient pour arbitraires les arguments de Sobolevski (2).

D'où vient cette divergence d'opinions? L'examen des textes nous apprend que les divers historiens s'appuient sur des versions différentes. Avant de poursuivre notre étude sur le « Dit » il est donc nécessaire d'entreprendre l'étude de ces versions, afin d'établir laquelle d'entre elles représente le texte primitif.

Les trois versions.

Aucun des multiples textes existants n'est mot à mot pareil aux autres, mais leur analyse nous amène à distinguer trois versions principales du « Dit »: une première que nous désignons par *A* et qui, d'après nous, représente dans ses grandes lignes le texte original; une deuxième, *B* qui est un texte abrégé; enfin, *C* qui, en rapportant la naissance de Maxime à Arta, fournit au « Dit » une nouvelle précision.

1. *Version A.*

Cette version est la plus répandue. Seules deux de ses copies portent le titre adopté par Bélokourov. Les autres s'inscrivent sous celui que nous avons choisi: « Dit sur Maxime, moine hagiorite, du couvent de Vatopédi » (3). La sobriété de cette dernière désignation, que nous ne retrouvons plus dans les autres versions, nous permet dès à présent de conjecturer qu'il s'agit là du texte

(1) E. Goloubinski, *Istoria Rousskoï Tserkvi*, t. II (II), *Tchtenia v Imperatorskom Obchtchestve Istorii i Drevnosteï Rossiiskikh*, 1916, n. 4, p. 232.

(2) R. Klostermann, *Maxim Grek in der Legende* (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 53, 1934), p. 202, n. 190; p. 203, n. 195.

(3) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxi, n. 4 et p. ccxxxvii, n° 2; cclxxv, n° 151; p. cclxviii, n° 101; p. cccix, n° 235; p. ccxxxviii, n° 7; p. ccci, n° 210; p. ccciii, n° 217 et n° 220; p. ccxciii, n° 189; p. ccxlvii, n° 39; p. ccci, n° 205; p. cclxxvii, n° 158; p. ccxxxvii, n° 4.

initial car elle témoigne en faveur de son ancienneté. C'est ainsi que les contemporains de Maxime le désignent, et lui-même ne s'est jamais appelé autrement: en 1540, il signa le psautier de Tver: « Moine hagiorite, de Vatopédi » (1). Nos recherches ultérieures nous fourniront les arguments nécessaires pour renforeer notre affirmation selon laquelle la version *A* est antérieure aux autres.

2. *Version B.*

Bélokourov avance, sans en fournir la moindre preuve, que la version *A* est un élargissement de la version *B*, qui aurait été amplifiée par l'addition de « détails superflus » et « ornée d'expressions de rhétorique » (2). L'examen du texte contredit ces assertions. Aucun des renseignements fournis par *A* et qui fait défaut à *B*, n'est superflu; tels l'existence de la bibliothèque des souverains moscovites, son catalogue dressé par Maxime, l'influence exercée par le moine à Moscou, ses intercessions auprès du Grand Prince en faveur des boyards en disgrâce, la jalousie que lui vaut son prestige, les accusations calomnieuses dont il est l'objet, etc. L'analyse historique du « Dit », à laquelle nous allons bientôt nous livrer, nous permettra de reconsidérer ces détails et de nous convaincre de l'intérêt de chacun d'eux.

Par ailleurs, on chercherait en vain dans la version *A* des expressions de pure rhétorique. La longue périphrase qualifiant le monastère de l'Annonciation de « Couvent où sont commémorés les miracles du Saint Archange Michel et où reposent les reliques aux vertus très curatives, du thaumaturge Alexis » (3), ne peut être considérée comme telle. Elle est conforme à l'esprit de l'époque et révèle les préoccupations du XVIe siècle, tendant à rehausser l'éclat de l'Eglise russe en faisant appel aux miracles, aux reliques et aux vies des saints.

En réalité la version *B*, considérée comme antérieure par Bélokourov, est postérieure à la version *A*. Le début et la fin du texte le prouvent clairement. La version *A* débute par l'avènement au trône de Basile III, en 7014 de la création du monde, selon

(1) Archimandrite Amphiloque, *Paleografitcheskoie opissanie gretcheskikh roukopissei XV-XVII vv.* t. IV, Moscou, 1880, planche XVI. *Cf.* Denissoff, *Op. cit.*, planche IX.

(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. 221.

(3) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxiii.

l'ancien calendrier, c'est-à-dire en 1505 de notre ère. Elle relate ensuite comment, « après un certain nombre d'années de règne », ce prince, ayant trouvé dans son trésor un lot considérable de livres grecs, fit venir de l'Athos un traducteur (1). La succession des faits reste ici parfaitement valable: c'est en 1515, après dix ans de règne, que Basile envoie une délégation à la Sainte Montagne pour y chercher un traducteur. Dans la version *B* au contraire, la perspective est faussée: dès son accession au trône, Basile découvre les livres grecs et se préoccupe de leur traduction (2). L'anachronisme s'explique par le but de l'auteur qui, en voulant abréger le texte, confond les deux époques, celle de l'accession au trône du prince et celle de l'envoi d'une mission en Grèce. Le texte *A*, qui fournit l'explication de la méprise, doit évidemment être antérieur.

Une conclusion analogue s'impose, si l'on compare la fin des deux textes. La version *A* se termine de la sorte: « J'ai composé ceci parce qu'il reste de lui beaucoup d'écrits et que nombre de dernières gens ne savent plus qui est Maxime. Qu'ils lisent et qu'ils apprennent qu'il était un homme pieux, sans tache d'aucun vice et d'aucune hérésie » (3). Dans *B*, ces lignes font défaut ou bien elles sont remplacées par une autre phrase, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Bornons-nous à constater pour l'instant le fait essentiel de l'antériorité de la version *A*, puisqu'elle nous conserve le motif de la rédaction du « Dit ». Il serait superflu de multiplier en faveur de *A* les exemples confirmant sa priorité dans le temps. Ajoutons toutefois qu'un passage de *B* contient une référence directe à *A*. Afin de rendre plus courte une longue période, *B* achève une énumération des travaux de Maxime par ces mots: « et d'autres travaux encore, comme il est écrit en détail dans son livre, où l'on raconte comment il souffrit en exil vingt-deux années » (4). Quel est ce livre auquel renvoie la version abrégée? Ce ne peut être qu'un recueil d'œuvres de Maxime accompagné du texte complet (la version *A*). Seul, en effet, parmi les documents sur Maxime, notre « Dit » fixe à vingt-deux années la durée de son emprisonnement (5).

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxi.
(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxi, n. в.
(3) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxviii, n. я.
(4) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxvi, n. щ.
(5) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxvii.

3. *Version C.*

C ne se distingue de *A* que par un seul fragment, qui relate les origines de Maxime et ses études en Europe. Alors que *A* déclare formellement ignorer l'origine du moine (« Quant à sa naissance, j'en ignore la ville »), ignorance que *B* reproduit servilement, *C* nous informe que Maxime est né à Arta (« Quant à sa naissance, elle est de la ville d'Arta »). On conçoit que la version où l'écrivain avoue ignorer le lieu natal de son héros soit antérieure à celle où cette lacune est comblée.

Autre constatation sur le même passage: l'auteur de *A* déclare que ce sont les « livres » de Maxime qui l'ont renseigné sur les études du moine à Paris et à Florence. Par suite de la transformation que subit le texte, les mots: « par ses livres » ne se retrouvent plus dans *C*. Un indice supplémentaire nous est ainsi fourni de l'antériorité de *A*: la version qui conserve la source où puise l'auteur doit, en effet, être tenue pour la première.

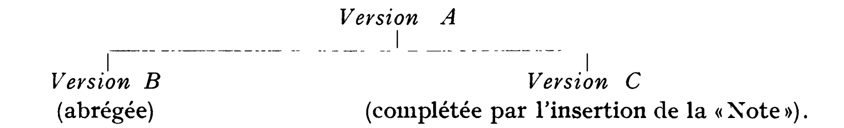
Comme il est aisé de le vérifier par ailleurs le renseignement fourni par *C* au sujet de l'origine de Maxime est tiré d'un document ignoré de l'auteur du « Dit », découvert vers la fin du XVIe siècle: la « Note sur les origines de Maxime » (1). L'interpolation de cette « Note » dans le « Dit » est, malgré quelques transformations subies, parfaitement visible. Voici les textes:

(1) La « Note sur les origines de Maxime » est un document anonyme, mais que nous attribuons à Maxime lui-même. *Cf.* DENISSOFF, *Op. cit.*, p. 75.

Version A ([1])	Note sur les origines de Maxime ([2])	Version C ([3])
(Est mis en italique le passage supprimé dans *C*).	(Est mise en italique la partie utilisée par *C*).	(Est mis en italique le texte de la « Note » incorporé dans le « Dit »).
Quant à sa naissance *j'en ignore la ville, mais par ses livres j'ai appris seulement qu'il était Grec et qu'*il reçut l'enseignement philosophique en Occident, en terre latine, à Paris et à Florence...	(a) *La ville d'Arta est distante de la Ville Régnante de dix-huit jours et demi, sur la route vers Jérusalem, et d'Arta à Jérusalem, il y a autant. Arta est à mi-chemin entre Jérusalem et la Ville Reine.* (b) La naissance de Maxime *est de la ville d'Arta* (c) *de père Manuel et d'Irène, chrétiens, Grecs et philosophes.*	(b) Quant à sa naissance, *elle est de la ville d'Arta.* (a) *La ville d'Arta est distante de la Ville Régnante de dix-huit jours et demi sur la route vers Jérusalem, et d'Arta à Jérusalem, il y a autant. Arta est à mi-chemin entre Jérusalem et la Ville Reine.* (c) *De père Manuel et de mère Irène, chrétiens, Grecs et philosophes.* Il reçut l'enseignement philosophique en Occident, en terre latine, à Paris et à Florence...

Tableau généalogique des versions.

D'après l'étude qui précède nous établissons comme suit un tableau généalogique des trois versions du « Dit »:



([1]) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXII.

([2]) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. CCXXXVIII. – Nous ne possédons que des copies défectueuses de la « Note », la plus ancienne étant celle du *cod. 153* de l'Académie ecclésiastique de Moscou. Cherchant à simplifier le texte le copiste a commis une méprise géographique, situant Arta entre Constantinople et Jérusalem. Maxime a voulu dire qu'il fallait dix-huit jours pour parvenir d'Arta à Constantinople et le double de ce temps pour se rendre de là à Jérusalem. Voir la reconstitution du texte primitif dans DENISSOFF, *Op. cit.*, p. 77 sv.

([3]) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXII, n. 25.

Date des versions.

Nous pouvons maintenant tenter de donner une date à chacune de ces versions. N'ayant de *A* que des manuscrits récents, nous commencerons nos recherches par *B* et *C*, dont nous avons les manuscrits anciens, qui nous offrent de plus grandes possibilités d'investigations.

1. *Date de la version B.*

Nous possédons, selon toute probabilité, la copie originale de *B*, et il est possible de conjecturer que cette version date des dernières années du XVIe siècle ou des toutes premières années du XVIIe. Les considérations suivantes viennent à l'appui de ce que nous avançons.

B figure en guise de préface sur deux psautiers du monastère de Solovki (*cod 862/752* et *cod. 851/741*) et c'est visiblement pour l'adapter à ce rôle de préface que le texte primitif (version *A*) a été mutilé. En premier lieu, le copiste a retranché tout ce qui se rapporte à l'activité de Maxime postérieurement aux travaux du moine sur le psautier (1). En second lieu, comme nous l'avons mentionné plus haut, il a supprimé le passage qui donne les raisons de la composition du « Dit » (« J'ai composé ceci... ») (2). Nous pouvons maintenant préciser la raison de cette suppression: c'est afin de ménager une place à ce renseignement qu'il croit devoir nous donner sur son propre travail: « J'ai copié ce psautier sur le psautier nouvellement traduit par Maxime » (3).

Les deux modifications ci-dessus subies par le « Dit » (version *A*) montrent clairement que la version *B* est intimement liée aux copies du psautier possédées par Solovki (4). Dès lors, un de ces deux codex (*cod. 862/752* et *851/741*) contient nécessairement l'original de *B*. Or une note figurant sur le second nous dit qu'il est une copie du premier (5). Le *cod. 862/752* conserve donc l'original de *B*.

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxvi, n. щ.
(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxviii.
(3) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxviii, n. я.
(4) La réalité de ce lien est encore rendue manifeste du fait que la nouvelle finale (« J'ai copié ce psautier... ») disparaît lorsque *B*, cessant de figurer dans un psautier, se trouve dans des copies indépendantes (Bélokourov, *Op. cit.*, p. ccci, n° 209; p. cclx sv., n° 84; p. xxxviii, n. я)
(5) Bélokourov, *Op. cit.*, p. cclxxiv, n° 142.

Il nous reste à tenter d'établir la date de ce manuscrit qui est aussi, nous le savons maintenant, celle de la version *B*. Le *cod. 862/752*, de Solovki n'est pas daté; cependant, par une inscription qu'il porte, nous apprenons qu'il provient de la laure de la Trinité-Saint-Serge, d'où il fut apporté au monastère de Solovki par le *starets* Josaphat de la Sora (1). Ce renseignement, quoique d'importance fort relative, nous livre un *terminus ante quem* du psautier: si Josaphat a été trésorier à la Trinité de 1630 à 1634, avant de venir finir ses jours à Solovki († 1637), et s'il est permis de croire que c'est en 1634, ou peu de temps après, que le manuscrit est arrivé à Solovki, le psautier, et avec lui *B*, n'ont pu être écrits qu'avant l'année 1634.

C'est là une première approximation, qui exige d'être complétée par la critique du manuscrit lui-même. Les archivistes toutefois sont prudents et même évasifs quant à la date de ce codex. Bélokourov écrit: « Des personnes au courant de la paléographie russe *ont trouvé plus exact* de rapporter le manuscrit au XVIIe siècle » (2). A son tour, Sobolevski déclare: « L'écriture, à en juger par le fac-similé publié par Bélokourov, *ne peut être attribué avec certitude* au XVIIe siècle » (3). Ainsi ces deux autorités divergent sans toutefois se prononcer sur l'attribution du manuscrit au XVIe ou au XVIIe siècle. Si l'on se réfère cependant à leur attitude hésitante on pourra considérer ce codex comme appartenant à la fin du XVIe siècle ou au début du XVIIe.

2. *Date de la version C.*

L'étude de *C* va nous montrer qu'il est à peu près de la même époque que *B*, et que, probablement nous en possédons aussi le texte original.

C se trouve dans trois manuscrits: le *cod. 200* de la laure de la Trinité, le *cod. 1553* de la Bibliothèque publique de Saint-Pétersbourg, et le *cod. 851/141* du monastère de Solovki. Deux de ceux-ci, trop récents, peuvent être éliminés: le *cod. 851/141* qui nous est déjà connu par la version *B* et qui date de la seconde moitié du XVIIe siècle (*C* s'y trouve en appendice, probablement

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. 223 et p. CCLXXIV, n° 142.
(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. 222.
(3) Sobolevski, *Materialy*, p. 222.

ajouté encore plus tard au volume) [1]; et le *cod. 1553* qui appartient à la fin du XVII[e] siècle. Pour déterminer donc la date de la version *C*, le *cod. 200* de la Trinité est le seul qui intéresse l'historien. C'est là l'unique manuscrit vraiment ancien renfermant cette version.

Or, le *cod. 200* offre la particularité de contenir, avec la variante *C*, la « Note sur les origines de Maxime », document dont il a été déjà question. Le scribe disposait en même temps et du « Dit » et de la « Note ». Il paraît dès lors naturel que ce soit lui qui, s'inspirant de cette dernière, ait modifié la version *A* en y ajoutant sur Maxime les renseignements qu'elle lui fournissait. Le *cod. 200* de la Trinité, ayant donné l'occasion de compléter le « Dit » par le renseignement sur l'origine de Maxime, nous offre donc l'original de *C*.

L'âge du *cod. 200* a suscité de nombreuses controverses entre les experts. Stroev le date de 1705, se fondant sur deux inscriptions trouvées dans l'une de ses copies, le *cod. 244* de Tsarski. La première dit: « Copie du livre du monastère de la vivifiante Trinité et de Saint-Serge, appartenant au trésor, faite en l'an 7213, de la création du monde » (soit 1705 de notre ère). La deuxième inscription, marginale, est constituée par ces seuls mots: « quatre-vingt-dix ans ». Selon Stroev, cette dernière annotation fournirait l'âge du *cod. 244*, copie qui aurait été exécutée en 1795, le *cod. 200* datant lui-même de 1705. L'archimandrite Arsène propose une autre interprétation: selon lui, 1705 serait la date du *cod. 244* de Tsarski, les « quatre-vingt-dix ans » seraient à retrancher pour obtenir l'âge de l'original; de sorte que le *cod. 200* daterait de 1615 [2].

L'étude d'un troisième manuscrit, le *cod. 79/28* du Ministère des Affaires Etrangères à Saint-Pétersbourg, nous amène à des résultats encore différents. Il porte la première inscription du *cod. 244* de Tsarski, mais la note marginale en est absente; il est donc formellement daté de 1705 [3]. Le *cod. 244*, qui possède la note marginale, nous apparaît, par conséquent, comme une copie du *cod. 79/28*, et datant de 1795. Nous connaîtrions, en somme, l'âge des deux copies successives du *cod. 200* de la Trinité: 1705,

[1] Bélokourov, *Op. cit.*, p. CCLXXIV, n. 142; p. XXXII, n. 25.

[2] Sur cette polémique, voir: (Hiéromoine Arsène) *Opissanie slavianskikh roukopisseï biblioteki Sviato-Troitskoï Sergievskoï Lavry*, Moscou, 1878, p. 194 sv.

[3] Bélokourov, *Op. cit.*, p. CCXXXVIII, n° 6.

première copie, le *cod. 79/28* des Affaires Etrangères; 1795, deuxième copie, le *cod. 244* de Tsarski. Par contre, nous ignorerions toujours la date de l'original, le *cod. 200*.

Un examen plus complet de ce manuscrit nous en donnera-t-il l'âge? Le *cod. 200* de la Trinité est un vaste recueil des écrits de Maxime, précédé de plusieurs notices, parmi lesquelles se trouve la « préface de Sylvain » (fol. 8-11), la préface de Maxime à son premier recueil (fol. 12-13), notre « Dit » dans la version *C* (fol. 17-18), etc. Le manuscrit est de plusieurs mains et rédigé sur du papier portant successivement les filigranes de 1595, 1600, 1620, 1625, 1634 et 1638 (1); autant d'indices que le *cod. 200* fut constitué peu à peu. Il serait donc vain de vouloir lui attribuer une date unique. Composé à partir des dernières années du XVIe siècle, il fut achevé avant l'année 1642, où il apparaît dans le catalogue de la bibliothèque du monastère de la Trinité (2).

Quant aux pièces que ce codex réunit, elles appartiennent toutes au XVIIe siècle, à l'exception de la copie de la « préface de Sylvain » qui, seule, figure sur des feuillets datant du XVIe siècle. Le papier sur lequel le « Dit » est écrit est du XVIIe siècle. A cette première indication s'ajoute celle fournie par l'emploi du mot « Vénérable » pour qualifier Maxime. Le « Dit » fait partie des notices venant après la « préface de Sylvain » et qui se servent de ce titre pour désigner le moine (3). Cette appellation de « Vénérable », caractéristique du XVIIe siècle, fait défaut aux notices identiques figurant dans les recueils plus anciens. Ainsi l'étude des filigranes et l'usage du qualificatif donné au moine concourent à situer la version *C* tout au début du XVIIe siècle.

3. *Date de la version A*.

Nous ignorons la date de *A*, n'en possédant que des copies récentes (4), mais comme les originaux de *B* et *C* (d'une part, le

(1) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. CCLXVIII, nº 109.

(2) Le manuscrit figure au catalogue du monastère sous la rubrique que voici: « Laure de la Trinité, du trésor, livre en caractères cursifs, de Maxime le Grec, in-folio, relié » (ARCHEVÊQUE IGNACE, *Istoria o raskolakh v Tserkvi Rossiïskoï*, Saint-Pétersbourg, 1849, p. 315).

(3) ARSÈNE, *Op. cit.*, p. 194.

(4) Les plus anciens recueils contenant *A* sont de la première moitié du XVIIe siècle: les *cod. 509/1092* et *cod. 91/29* du Ministère des

cod. 862/752 de Solovki et, d'autre part, le *cod. 200* de la Trinité) datent d'environ 1600, il nous est permis de conclure que la version *A* est antérieure à ce millésime. A son tour, une brève notice sur Maxime contenue dans le *cod. 65* de l'Académie religieuse de Kazan, fonds Solovki, qui date de la fin du XVIe siècle, vient confirmer l'existence de *A* à cette époque. En effet, elle s'achève ainsi: « Il resta plus de vingt ans en réclusion dans la ville de Tver, comme il est signalé dans l'écrit sur ce staretz » (1). Ce renvoi à un « écrit » sur Maxime, analogue à celui, déjà connu, existant dans la version *B*, doit être considéré comme se rapportant à la version *A* elle-même, puisque notre « Dit » est seul à fixer à vingt-deux le nombre des années de réclusion du moine. Le *cod. 65*, Solovki, de la fin du XVIe siècle, confère donc un nouveau *terminus ante quem* à *A*.

Résumons-nous: les diverses allusions au « Dit » dès la fin du XVIe siècle, la floraison concomittante de ses copies au début du XVIIe siècle, l'apparition, à la même époque, des deux remaniements *B* et *C*, constituent des indices qui, réunis, fournissent une preuve irrécusable de la diffusion de *A* à partir de la fin du XVIe siècle. Cependant, en raison de l'absence du texte original de *A*, la tradition manuscrite ne permet pas de préciser la date exacte de la rédaction du « Dit ».

Pour élargir et compléter notre enquête nous sommes amenés à présent à emprunter une autre voie: l'analyse du texte lui-même. Elle nous est désormais ouverte, puisque nous avons établi que les versions *B* et *C* peuvent être négligées et que seule la version *A* doit être retenue.

Date de la rédaction du « Dit ».

Il convient tout d'abord d'écarter les deux objections qui mettent en question la possibilité de la rédaction du « Dit » par

---

Affaires Etrangères, le *cod. 496* de la collection de Nikiforov, le *cod. 104* du séminaire d'Arkhangel, les *cod. 1139* et *cod. 1146* de la Bibliothèque publique de Saint-Pétersbourg, et le *cod. 81/68 (738)* du monastère du Sauveur à Iaroslav (Bélokourov, *Op. cit.*, p. ccxxxvii, no 4; p. ccxxxviii, no 7; p. cclxxvii, no 158; p. ccxciii, no 188; p. ccci, no 210; p. ccciii, no 217; p. cclxxxi, no 173).

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. cclxxvi, no 154.

un contemporain de Maxime. Le première se fonde sur le passage bien connu de nous: « Quant à sa naissance, j'en ignore la ville, mais par ses livres j'ai appris seulement qu'il était Grec et qu'il reçut l'enseignement philosophique en Occident... » (1). On prétend trouver dans ce passage l'aveu que l'auteur ignorait l'origine grecque de Maxime, et on en conclut qu'il n'a pu connaître le moine ni appartenir à une époque où sa mémoire était encore vivante.

Avant de réfuter ces conclusions, remarquons que les mots « qu'il était Grec », qui semblent gêner les historiens, ne figurent pas dans certains manuscrits parmi les plus anciens (2), et rien ne prouve que ce ne sont pas ces derniers qui conservent le texte primitif. Mais, outre ce fait, nous pouvons affirmer que dans le passage invoqué l'auteur n'avoue pas du tout ignorer l'origine grecque de Maxime, mais uniquement n'avoir que peu de connaissances sur le passé du moine: il ne sait pas de quelle ville ce dernier provient et trouve peu de renseignements à ce sujet dans ses œuvres. Le mot « seulement » dans le « Dit » (« par ses livres j'ai appris seulement »), doit être compris comme exprimant que Maxime ne fournit sur lui-même d'autre information que celles d'être Grec (« Confession orthodoxe ») et d'avoir fait ses études en Occident (« Histoire terrible et mémorable »).

La deuxième objection contre l'ancienneté du « Dit » s'appuie sur le fait qu'un des passages qu'il contient, relatif à l'évacuation vers l'Italie de manuscrits grecs et à leur destruction, se retrouve mot à mot dans une notice intitulée « Nouvelle sur le bonnet blanc novgorodien », document apocryphe ayant l'apparence d'un écrit du XVe siècle, composé au temps de l'archevêque Gennade de Novgorod. En réalité, tout prouve que cette pièce est postérieure à l'instauration du patriarcat en Russie, soit 1589, et aurait été rédigée au début du XVIIe siècle (3). Le problème est de savoir si c'est la « Nouvelle » qui a repris au « Dit » le passage parallèle, ou si, au contraire, c'est le « Dit » qui le lui a emprunté. Dans ce dernier cas, il faudrait situer le « Dit » au XVIIe siècle.

Il ne saurait toutefois en être ainsi, puisque le texte de la

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxii. – Texte reproduit ci-avant p. 50.
(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxii, n. 27.
(3) A. Sobolevski, *Starets Philothée* (*Journal Ministerstva Narodnago Prosvechtchenia, 1901*), p. 487.

« Nouvelle » fourmille de fautes de transcription dont le « Dit » est exempt. En voici quelques exemples pris au hasard. On lit dans le « Dit »: « tcheslavnii » (orgueilleux) et dans la « Nouvelle »: « izchédché slavnii », deux mots sans signification; l'expression « no grétchéstii tsari » (mais les empereurs grecs ») du « Dit », est dans la « Nouvelle », « i o grétchestéi tsarié jé », ce qui encore ne veut rien dire (1). L'état défectueux de son texte rend la « Nouvelle » inintelligible, et même le sens de certaines de ses phrases ne peut être établi qu'en recourant au texte du « Dit ». Il y a là un indice tendant à prouver que la « Nouvelle » est, dans le passage concernant la destruction des manuscrits grecs, une médiocre copie du « Dit ».

L'inconsistance du second argument rejoint ainsi celle du premier; et puisqu'ont été levées les objections contre l'appartenance du « Dit » au XVIe siècle, il nous est maintenant possible de réexaminer entièrement la question de la date de sa rédaction. Une première approximation d'abord: le document a été écrit sous le règne d'Ivan le Terrible; nous en avons des preuves irréfutables, car, alors qu'on y appelle le père d'Ivan: « pieux souverain, d'heureuse mémoire, Grand Prince Basile Ivanovich », Ivan lui-même se voit octroyer le titre de « gracieux tsar, pieux et orthodoxe souverain Grand Prince Ivan » (2). Cette nuance qui distingue d'un prince défunt le prince régnant est un signe indubitable que l'œuvre a été composée du temps de ce dernier. Au surplus l'expression en russe « d'heureuse mémoire » (prisnopamiatnyï) ne s'emploie à l'égard d'un souverain défunt que du vivant de son successeur immédiat. Le millésime de 1584, date de la mort d'Ivan, constitue donc un *terminus ante quem* à la rédaction du « Dit ».

Deuxièmement, le « Dit » paraît avoir été écrit très peu de temps après la mort de Maxime. Ainsi que Sobolevski l'a bien vu, il porte tous les caractères d'un nécrologe. Il précise la date du décès de Maxime, 1556 (c'est même le seul écrit qui nous renseigne à ce sujet), il dresse le bilan de sa succession littéraire et défend l'honorabilité de sa mémoire. Les tournures de phrase que l'on y trouve laissent l'impression d'une mort récente: « il trépas-

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxiv et Kouchelév-Bezborodko, *Pamiatniki starinnoï rousskoï literatoury*, Saint-Pétersbourg, 1860, p. 287 sv.
(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxi et p. xxxviii.

sa », « il reste de lui », « il fut un homme vraiment pieux » [1], etc. On y relève en outre le souci de défendre l'orthodoxie de Maxime — « il n'était entaché d'aucun vice ni hérésie » [2] — souci qui ne s'explique de même que si l'on situe le « Dit » au lendemain de la la mort du moine, soit à une époque où certains inclinaient encore à considérer sa mémoire avec quelque circonspection. De toute évidence, le document remonte au temps où le souvenir des procès de Maxime (1525 et 1531), de son excommunication par l'Eglise, de ses longues années de réclusion (jusqu'en 1547), vivait encore dans les esprits. Moins d'un demi-siècle plus tard, la discussion changera de terrain. On ne mettra plus en cause la pureté de la foi de Maxime, mais on discutera sa sainteté.

L'auteur laisse, du reste, clairement entendre qu'il est un contemporain de l'hagiorite. Il dit littéralement: « j'écris parce que nombre de dernières gens ne savent plus qui est Maxime » [3]. Ayant connu Maxime, il se croit tenu de conter son histoire à la jeune génération qui, par suite de la longue détention du moine loin de Moscou, ignore tout de lui.

Tel est l'ensemble des faits qui nous permettent de conclure que le « Dit » a été composé sous le règne d'Ivan IV, par un contemporain de Maxime, et peu de temps après sa mort.

Recherche de l'auteur du « Dit ».

Un faisceau de considérations nous autorisent à attribuer la paternité du « Dit » au prince André Kourbski, disciple et contemporain de Maxime. La preuve la plus décisive en est fournie par l'analogie frappante existant entre le « Dit » et les œuvres polonaises du prince dans le récit de la prétendue destruction des livres grecs par les latins. Les principaux éléments de cette histoire, dont il a été question à propos de la « Nouvelle sur le bonnet blanc novgorodien », figurent à la fois dans le « Dit » et dans les préfaces de deux écrits différents de Kourbski. De part et d'autre, il est affirmé que les latins se seraient vu refuser par les empereurs de Byzance l'autorisation de traduire les œuvres des Docteurs grecs; mais qu'après la prise de Constantinople, nombre de

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxviii.
(2) *Ibidem.*
(3) *Ibidem.*

livres grecs ayant été dirigés sur l'Italie, les latins auraient pu réaliser leur dessein de les traduire; après quoi ils auraient brulé les originaux, d'où le déclin des études en Grèce. Voici les textes se rapportant à ce sujet.

« Dit sur Maxime, moine hagiorite » (1)

a) « Lorsque les Turcs impies s'emparèrent de la Ville-Reine, certaines personnes dévotes, désireuses de préserver la prospérité de la foi, emportèrent un grand nombre de livres grecs et, afin que l'astre de l'orthodoxie byzantine ne s'éteignît point entièrement par le fait des Turcs sans Christ et honnis de lui, ils partirent par mer à Rome.

b) Mais les latins, très orgueilleux, désiraient depuis de longues années voir les écrits des Docteurs orientaux et les empereurs grecs ne permettaient pas que cela fût, à cause de leur reniement de l'orthodoxie.

c) Profitant maintenant des circonstances, ils firent traduire en langue romaine les livres apportés de chez les Grecs, qu'ils détruisirent ensuite sans exception, par le feu. C'est ainsi que la philosophie dépérit chez les Grecs ».

Préface au Nouveau Margarète (2)

b) « ... Il n'était pas permis de les traduire en latin; bien que les Romains le désirassent ardemment et l'eussent fréquemment demandé, les empereurs le défendaient...

a) Mais lorsque la ville de Constantin fut entourée par les Turcs sans Christ, l'empereur... envoya sa reine avec le trésor et son gazophylakion de livres en bateau par la mer Blanche à Rhodes et à Venise... ».

Préface à Saint Jean Damascène (3)

c) « Un jour Maxime, interrogé par nous sur l'état des belles lettres en Grèce, répondit: " Je ne pense pas que celles-ci aient été florissantes chez nous depuis la destruction de l'empire grec, surtout après que les latins eurent reçu de nous nos livres, les eurent traduits en leur langue et puis les eurent brûlés à cause de leur grande envie "... ».

On peut constater que des propos sensiblement identiques sont prêtés à Maxime dans le « Dit » et dans les deux œuvres de Kourbski. L'hypothèse de Bélokourov selon laquelle le « Dit » dépend des écrits du prince, n'est guère à retenir (4). Car si l'au-

(1) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXIII sv.

(2) N. OUSTRIALOV, *Skazania Kniazia Kourbskago*, 3e éd., Saint-Pétersbourg, 1868, p. 273 sv.

(3) A. POPOV, *Opissanie roukopisseï i katalog knig tserkovnoï petchati biblioteki A. I. Khloufova*, Moscou, 1872, p. 118. *Cf.* BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. 244, n. 1.

(4) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. 243.

teur anonyme du « Dit » s'était inspiré des écrits de Kourbski, il aurait dû recourir à deux œuvres différentes et amalgamer des renseignements épars dans chacune d'elles; cela était irréalisable, puisque ces œuvres du prince, composées en Pologne n'ont été connues à Moscou qu'à la fin du XVIIe siècle (1). Faut-il, dès lors, en venir à la conclusion inverse, et déclarer que les œuvres de Kourbski dépendent du « Dit », comme c'est le cas pour la « Nouvelle du bonnet blanc? » La question sous cette forme est mal posée, car il n'y a pas à proprement parler d'emprunt de l'un à l'autre texte, comme c'est le cas pour la « Nouvelle ». Il y a simplement un ensemble d'idées identiques qui démontrent que les écrits sont d'un même auteur, Kourbski, qui les a composés à des moments différents de sa carrière. Nous étudierons plus loin la part qui peut revenir à Maxime dans le récit relatif à la prétendue destruction des livres grecs par les latins. Pour l'instant, notre but est uniquement d'établir que l'auteur du « Dit » est Kourbski.

Corroborant cette preuve tirée de la similitude des textes sur la destruction des livres grecs, nombre d'indices nous conduisent à désigner Kourbski comme étant l'auteur du « Dit ». Il existe, en effet, entre les œuvres du prince et ce document une communauté d'inspiration. De part et d'autre sont évoquées de prétendues études de Maxime à Paris (2), et les déboires qu'il subit à Moscou, expliqués par la « jalousie » que suscite son influence à la cour du Grand Prince (3). Le « Dit » fait gloire à Maxime d'être intervenu auprès du souverain en faveur des dignitaires tombés en disgrâce, et les œuvres de Kourbski soutiennent la même thèse. Il y a un fonds commun d'informations et de convictions entre le « Dit » et les ouvrages de Kourbski.

Si Kourbski à propos des études de Maxime cite dans ses œuvres polonaises Lascaris comme étant son maître (4), alors qu'il n'en est pas fait mention dans le « Dit », c'est que l'importance de ce personnage ne lui est apparue qu'en Pologne au contact des milieux occidentaux. Et si le « Dit » ne donne aucun nom lors-

(1) SOBOLEVSKI, *Perevodnaia literatoura*, p. 196, n. 2.
(2) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXII, et OUSTRIALOV, *Op. cit.*, p. 263.
(3) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXVII, et OUSTRIALOV, *Op. cit.*, p. 35.
(4) A. M. KOURBSKI, *Sotchinenia*, t. I (*Rousskaia Istoritcheskaia Biblioteka*, t. 31), p. 476, l. 1-3.

qu'il parle de l'hostilité qui se manifeste contre Maxime à Moscou, alors que l'*Histoire du Grand prince moscovite* nomme le métropolite Daniel et mentionne les «ioséphiens » (1), c'est que le « Dit », rédigé en Russie, ne peut se permettre de désigner ouvertement le métropolite de Moscou, ni les puissants moines de Volotsk. Enfin, si le « Dit » s'abstient de toute critique à l'égard des souverains moscovites, c'est parce qu'il est écrit à un moment où il n'y a encore aucun désaccord ouvert entre Kourbski et Ivan IV.

Parlant en Pologne du concile de Florence, Kourbski fait de Maxime un contemporain de l'événement, témoignant ainsi qu'il ne connaît pas la date de naissance du Grec (2). Le « Dit » fait preuve de la même ignorance, en ne donnant que la date de sa mort. Visiblement l'état de décrépitude du moine à quatre-vingt-six ans, permet au jeune prince de le croire plus que centenaire.

En comparant le « Dit » et les autres œuvres de Kourbski, on constate l'emploi d'expressions identiques. Le « Dit » débute par les mots: « Le huitième millénaire étant advenu » (3), et la préface de Kourbski au *Nouveau Margarète* commence par la même évocation: « L'année du huitième millénaire, siècle de la bête fauve selon l'Apocalypse... » (4). Nulle part, ni dans le « Dit » ni dans les œuvres de Kourbski, Maxime ne reçoit l'épithète de « Grec », si commune chez les autres auteurs de l'époque quand ils parlent du moine. La langue russe est nommée dans le « Dit » langue slavonne et on y lit six fois « slavon » au lieu de « russe », la seule fois où l'on trouve « russe », c'est avec un correctif: « traduit en russe, c'est-à-dire en slavon » (5). De même, dans la préface au *Nouveau Margarète* figure à douze reprises l'expression « langue slavonne », alors qu'on n'y parle jamais de langue russe. D'autre part on relève dans le « Dit », à propos de Basile III, qu'il convoqua Maxime (« ségo inoka Maxime prizvav ») et qu'il le reçut avec bienveillance (« v sladost' poslouchaché « go ») (6). Et dans le *Nouveau Margarète* c'est dans les mêmes termes qu'il nous est dit que Mahomet II convoque et reçoit le patriarche Gennade

(1) Kourbski, *Op. cit.*, p. 207, l. 33-35.
(2) Kourbski, *Op. cit.*, p. 475, l. 35 sv.
(3) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxi.
(4) Oustrialov, *Op. cit*, p. 269.
(5) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxiv.
(6) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxiii et p. xxxiv.

« prizvacha i v sladost' poslouchaché égo » [1]. Ces expressions sœurs révèlent qu'il s'agit bien du même auteur.

L'absence dans le « Dit », de tout polonisme, caractéristique de la langue de Kourbski, ne doit pas étonner; elle atteste seulement une rédaction antérieure à la fuite du prince en Pologne. Il n'y a non plus rien d'extraordinaire à ce que le « Dit », dans le titre que nous estimons le plus ancien, appelle simplement Maxime « moine hagiorite du couvent de Vatopédi », alors que le mot « Vénérable » se retrouve communément dans les œuvres de Kourbski. C'est que le « Dit » appartient à des années si proches de la mort de Maxime, que ce titre aurait heurté l'opinion russe, encore en partie hostile et sous l'impression défavorable de ses procès.

Il existe on le voit une ressemblance frappante entre le « Dit » et les écrits polonais de Kourbski quant au fond et quant à la forme. Nous en tirons la certitude qu'ils sont du même auteur. En conséquence, il nous paraît légitime d'ajouter le « Dit » au patrimoine littéraire du prince. L'analyse historique du document ne fera d'ailleurs que renforcer cette conclusion.

Analyse historique du contenu du « Dit ».

Nous suivrons dans notre exégèse le texte donné par Bélokourov. Comme ce texte figure en appendice de son livre, les pages sont en chiffres romains et, pour plus de facilité, nous en numéroterons les lignes (chiffres arabes). Il nous paraît toutefois inopportun de donner une traduction exacte du « Dit », car Bélokourov en multipliant les renvois à des versions d'inégale valeur, ne nous offre pas dans sa publication la garantie d'une édition critique définitive. Nous nous bornerons donc à donner un résumé succinct de chaque passage.

XXXI, 4-9: « Le huitième millénaire étant advenu », le sceptre passa en « l'an quatorze » entre les mains de Basile III, d'heureuse mémoire.

La date de 7014 de la création du monde, ou 1505 de notre ère, citée ci-dessus, a fait l'objet de diverses erreurs d'interprétation résultant de l'obscurité relative de la phrase dans le texte slavon. On ne s'est jamais aperçu qu'il s'agissait du millésime de l'avènement de Basile III. Les premiers historiens de Maxime,

[1] Oustrialov, *Op. cit.*, p. 491.

tels le métropolite Platon, le métropolite Eugène et Terechtchenko, sur la foi de ce texte ont situé en 7014 (traduit par eux en 1506) la venue de Maxime à Moscou (1), affirmation qui dut être abandonnée à la suite de la publication des annales moscovites, ainsi que des actes relatifs à la mission de 1516, envoyée au mont Athos dans le but de ramener comme traducteur un certain moine Sabbas, et qui à la place de ce dernier emmena Maxime. Les historiens récents, dont Iconnikov, ont cru voir en la date de 7014, l'année où, selon le « Dit », Basile aurait découvert dans son trésor, un certain nombre de manuscrits grecs (2). Il y a ici une nouvelle erreur d'interprétation, car une lecture attentive du texte montre que la date de 7014 y est donnée pour celle de l'accès au trône de Basile III. En effet, ce n'est qu'après avoir mentionné cet événement que l'auteur du « Dit », Kourbski, commence à relater l'histoire de la découverte des livres, épisode introduit par les mots: « Et après un certain nombre d'années de son règne » (3).

Les méprises signalées semblent avoir eu pour origine la transposition de la date de 7014 dans le calendrier moderne. En traduisant cette date par le millésime 1506, les historiens ne se sont pas rendu compte qu'il s'agissait de l'intronisation de Basile III qui, en 1505, succéda à son père Ivan III. Ils ont perdu de vue que le décès d'Ivan était survenu au mois d'octobre, et que l'année commençant dans l'ancien calendrier le 1er septembre, octobre 7014 correspond à octobre 1505. En somme, on a déduit de 7014 le chiffre 5508, ainsi que l'on doit procéder pour les dates postérieures au 1er janvier, alors qu'on aurait dû en déduire 5509, puisqu'il s'agit d'une date antérieure. Notre interprétation du millésime trouve indirectement sa confirmation dans les *Annales Sophiennes* qui donnent 7014 comme date du décès d'Ivan III et, par conséquent, du commencement du règne de Basile III. C'est sous la rubrique de l'« an 7014 » qu'on y trouve mentionné

(1) Métropolite Platon, *Kratkaia Tserkovnaia Rossiïskaia Istoria*, Moscou, 1805, t. II, p. 389; Métropolite Eugène, *Slovar istoritcheskiï o byvchikh v Rossiï pissateliakh doukhovnago tchina Grekorossiïskiia Tserkvi*, Saint-Pétersbourg, 1827, t. II, p. 389; A. Terechtchenko, *O troudakh Maxima Greka* (*Journal Ministerstva Narodnago Prosvechtchenia*, 1834, n. 3), p. 243.

(2) Vladimir Iconnikov, *Maxim Grec i ego vremia*, 2e édition, Kiev, 1915, p. 157 et n. 6.

(3) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxi.

la mort d'Ivan: « Ce même automne, le 27 octobre, à une heure du matin dans la nuit de lundi à mardi, décéda l'orthodoxe et christophile prince Ivan Basilievitch, souverain de toute la Russie » (1). Comme on le voit, le « Dit » s'accorde en tous points avec cette chronologie.

XXXI, 9-14: « Après un certain nombre d'années de son règne », Basile III fit ouvrir le « trésor » des anciens Grands Princes, ses ancêtres, et y trouva « une quantité innombrable de livres grecs, inintelligibles aux gens de langue slavonne ».

Les motifs de l'intérêt subit qu'après dix ans de règne Basile III prend aux livres grecs en sa possession, seront exposés plus loin. L'importance principale du passage est de révéler l'existence d'une bibliothèque chez les souverains moscovites. Nous savons que Bélokourov formule des réserves expresses à ce sujet. Elles n'ont cependant pas de raison d'être, puisque le « Dit » ne contient aucune mention d'une bibliothèque au sens propre du mot, mais parle de livres conservés dans un dépôt, ce qui à l'époque s'appelait une « conservation de livres » (knigokhranilichtche) (2). L'aspect et le contenu de ce dépôt nous sont révélés par un inventaire de la « conservation » identique appartenant à Ivan IV, fils et héritier de Basile III. Voici quelques points relevés dans cet acte: « ... Caisse 31, documents et livres; ... caisse 36, livres anciens et nouveaux et documents; ... caisse 134, livres en latin; ... caisse 157, livres russes » (3), etc. Il s'agit, comme on le voit, de manuscrits récoltés à diverses époques et conservés parmi les liasses d'archives.

La présence d'une telle « conservation » chez Basile III ne saurait être mise en doute. Les œuvres de Maxime et les pièces de son procès nous en fournissent une preuve certaine. Dans une lettre qu'il adresse au souverain, le moine mentionne expressément une « conservation de livres » (knigokhranilichtche) et des

(1) *Polnoie Sobranie Rousskikh Lietopisseï*, édité par la Commission archéographique, Saint-Pétersbourg, 1896-1914, t. VI, p. 50.

(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxiii.

(3) « 1575-1584. Inventaire des Archives du Tsar », dans *Akty sobrannye v bibliotekakh i arkhivakh Rossiïskoï Imperii Arkheographitcheskoï Expeditsieou Imperatorskoï Akademii Naouk*, t. I, Saint-Pétersbourg, 1836, pp. 338, 344 et 346.

« caisses » (kovtchezy) contenant des livres [1]. A son procès, il déclare en outre que la « Vie de la Mère de Dieu » par Métaphraste, qu'il a traduite, se trouve « dans le trésor du Grand prince » et le souverain fait « rechercher » ce volume pour le faire examiner [2]. Le témoignage du « Dit » sur l'existence de livres appartenant à Basile III est donc véridique. Qu'un certain nombre d'entre eux aient été grecs n'a rien d'extraordinaire, puisque pendant des siècles l'Eglise russe avait été gérée par le clergé byzantin.

Le caractère ecclésiastique des livres envisagés par le « Dit » est prouvé péremptoirement par le passage suivant, qui déclare le caractère religieux du zèle dont Basile III est animé à leur sujet.

XXXI, 14-18: Animé par « le zèle de la cause divine », Basile III délègue un envoyé auprès du patriarche de Constantinople, chargé de demander instamment un traducteur.

La venue de Maxime en Russie serait le résultat d'une démarche faite en Grèce par Basile III, qui en aurait pris personnellement l'initiative. Réduit à ce seul fait, le renseignement est parfaitement exact. Il nous est confirmé par la volumineuse correspondance diplomatique échangée à l'occasion de la mission à l'Athos, évoquée plus haut. L'allégation du métropolite Daniel, au procès de Maxime, selon laquelle le moine serait venu en Moscovie pour une simple collecte d'aumônes se trouve ainsi réduite à néant [3], de même que les affirmations en ce sens contenues dans les Annales [4]. Le « Dit » donne une version plus véridique de la mission de l'hagiorite, alors que les documents officiels, inspirés par le sentiment chauvin qui anime les Moscovites, cherchent à en réduire l'importance.

Mais peut-on se fier dans la même mesure au témoignage du « Dit » quand il affirme que Basile III s'est adressé au patriarche pour obtenir un traducteur? Goloubinski prétend que le document ferait erreur [5]. Son point de vue paraît justifié puisque

(1) MAXIME LE GREC, *Sotchineniia*, Edition de l'Académie ecclésiastique de Kazan, Kazan, 1859-1862, t. II, pp. 299 et 316.

(2) « Procès-verbal des débats judiciaires ». (O. BODIANSKI) *Prenie Daniila, Mitropolita Moskovskago i vseia Roussi so inokom Maximom Sviatogortsem* (*Tchtenia*, 1847, n. 7), p. 7, col. 1.

(3) *Ibid.*, p. 4, col. 2.

(4) *Polnoie Sobranie Rousskikh Lietopisseï*, t. VI, p. 260 sv.; t. VIII, p. 263; t. XIII, p. 28; t. XX, I, p. 393; t. XXI, p. 595.

(5) GOLOUBINSKI, *Op. cit.*, t. II (II), p. 232.

d'après les documents diplomatiques, Basile III ne s'est pas adressé au patriarche, mais directement à la Sainte Montagne, profitant de la grande indépendance de ses couvents ([1]). Les rapports avec le Patriarcat étant assez troublés depuis le concile de Florence et la chute de Constantinople, il était obligé d'avoir recours à l'Eglise grecque d'une façon discrète et de manière à ne pas donner l'impression de favoriser le retour de l'Eglise russe dans son giron. Pour s'assurer la bonne grâce du patriarche, il s'est contenté de lui envoyer des nécrologes de ses ancêtres avec demande de prières, accompagnés de dons ([2]).

Cependant la thèse affirmant que Basile III aurait été en rapport avec Théolipte Ier au sujet du traducteur n'est pas entièrement dénuée de fondement. Elle peut se défendre dans la mesure où il est vrai que les délégués russes, parvenus en Grèce ont été entraînés par la force des choses à faire intervenir le patriarche dans leurs démarches. En somme, le « Dit » s'inspire de la situation réelle, sans s'attacher au désir des Russes de tenir le Patriarcat à l'écart des négociations, désir attesté par la correspondance officielle.

XXXI, 18-21: Le patriarche s'occupe avec diligence de faire rechercher en Thrace, en Macédonie et à Salonique, un traducteur capable de satisfaire le Grand Prince.

Les longs mois passés par les envoyés de Basile III à Constantinople et à Andrinople, où ils ont été retenus par les autorités ottomanes avant de pouvoir gagner la Sainte Montagne ([3]), ont été certainement utilisés par le patriarche pour chercher un traducteur capable à la fois et de défendre à Moscou les intérêts de l'Eglise byzantine, et de satisfaire aux volontés du souverain moscovite. Tout semble, en effet, indiquer que la désignation de Maxime, théologien et apologiste, aux lieu et place du simple tra-

([1]) « Missive de Basile III au protos du Mont Athos », M. Obolenski, *Akty Kassaiouchtchiecia do priezda Maxima Greca v Rossiou* (*Vremennik Imperatorskago Moskovskago Obchtchestva Istorii i Drevnosteï Rossiïskikh*, t. V, 1850), p. 31 sv.

([2]) *Pamiatniki diplomatitcheskikh snocheniï Moskovskago Gossoudarstva s Krymon, Nagaiami i Tourtsiéiou*, t. II (*Sbornik Imperatorskago Rousskago Istoritcheskago Obchtchestva*, t. 95), Saint-Pétersbourg, 1895, p. 128.

([3]) D'août 1515 à Pâques 1516 (*Ibid.*, p. 370).

ducteur Sabbas demandé par Basile, est très loin d'avoir un caractère purement fortuit.

Il semble au surplus que l'intervention du Patriarcat dans les affaires de la mission russe ait été nécessaire pour permettre à celle-ci d'obtenir de la Porte la permission de rejoindre l'Athos, puis de regagner Moscou. Mais Kourbski, en bon Moscovite, se garde bien de faire état d'un semblable empiètement des Turcs dans les affaires religieuses de son pays. Pour que ce fait soit révélé, il faudra attendre qu'un écrivain étranger, le diacre Isaïe Kopynski, rédige trente ans plus tard une autre Vie de Maxime.

XXXI, 21-XXXII, 4: Il y avait alors en Grèce grande pénurie d'intellectuels et ce n'est qu'après de laborieuses recherches que le patriarche trouva deux candidats, Daniel et Maxime, moines du mont Athos.

Le fait que la mission russe soit restée presque trois années en route [1] a donné nécessairement l'impression à Moscou que la recherche d'un traducteur avait été longue et laborieuse.

Il est incontestable, par ailleurs, que le niveau de l'instruction chez les Grecs était alors très bas. Maxime en parle dans un de ses écrits: « Les sciences hellènes, dit-il, étaient quasi éteintes et parvenues à leur dernier souffle » [2]. Les affirmations du « Dit » à ce sujet s'avèrent donc exactes.

Un certain Daniel nous est présenté comme concurrent de Maxime. Ce renseignement, qui ne nous est confirmé par aucune autre source, a été souvent mis en doute. Déjà au XVIIe siècle un copiste remplace dans un manuscrit Daniel par Sabbas, le moine réclamé par Basile III [3]. Mais parce que Sabbas avait été sollicité par le Grand Prince, il n'a pu faire l'objet d'aucune des recherches, qui n'ont réellement commencé qu'après le rejet de sa candidature. Il faut donc maintenir le nom de Daniel, qui ne devrait aucunement troubler les historiens, puisqu'il est vraisemblable que Maxime n'a pas été le seul remplaçant envisagé pour Sabbas. Le nom de Daniel nous parvient probablement, par le truchement de Kourbski, comme un lointain écho de la

[1] Du 15 mars 1515 au 4 mars 1518 (*Ibid.*, p. 105 et *Polnoie Sobranie Rousskikh Lietopisseï*, t. VI, p. 260 sv.; t. VIII, p. 263; t. XIII, p. 28; t. XX, I, p. 393; t. XXI, p. 595).

[2] Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. I. p. 363 sv.

[3] Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxii, n. 19.

relation orale du voyage de Kopyl et Barabin, les deux envoyés moscovites.

XXXII, 4-6: Etant arrivé, non sans difficultés, à persuader Maxime d'accepter de se rendre en Moscovie, le patriarche l'envoya entouré d'honneurs auprès de Basile III (1).

Maxime accepta avec réticence la mission qui lui était proposée; une lettre adressée à Basile III l'atteste; il n'aurait cédé, affirme-t-il, qu'après avoir été « imploré de le faire par toute la communauté » de Vatopédi (2). Il n'invoque que le nom de ses confrères en religion, et il ne pouvait pas faire autrement car, officiellement, le chef de l'Eglise byzantine devait rester en dehors des négociations. L'auteur du « Dit », lui, n'est plus tenu à semblable discrétion et peut révéler la pression exercée sur Maxime par le Patriarcat.

Conjointement à plusieurs autres documents de l'époque (3), le « Dit » nous présente Maxime se rendant à Moscou en qualité de délégué du patriarche. Sans doute ce renseignement ne correspond-il pas à la position officielle du moine, mais une fois de plus il s'accorde à une situation de fait. Les efforts que déploie le moine à Moscou pour faire prévaloir les intérêts de l'Eglise byzantine donnent, en effet, l'impression qu'il agit en tant que représentant officieux du Patriarcat. Il est en possession de documents sur les relations entre les Eglises russe et byzantine et prend l'initiative de contester à Moscou l'existence d'un décret patriarcal accordant l'autonomie à l'Eglise russe (4).

Le « Dit » mentionne les honneurs dont Maxime a été entouré

(1) Dans sa lettre du 15 mars au protos du mont Athos, Basile III écrivait: « Envoyez-nous pour un certain temps le *staretz* Sabbas, traducteur lettré, du monastère de Vatopédi. Par là vous nous serez utiles et si Dieu le veut, nous vous le renverrons après l'avoir gratifié » (M. OBOLENSKI, *Akty*, p. 32).

(2) MAXIME LE GREC, *Op. cit.*, t. II, p. 317.

(3) Le baron Herberstain, ambassadeur de Ferdinand Ier, affirme sur la foi de renseignements obtenus en 1526 à Moscou, que Maxime avait été délégué par le patriarche, et Tedaldi dans une relation au nonce Possevin ajoute que cette délégation avait eu lieu sans « sauf-conduit », c'est-à-dire d'une façon officieuse (SIGISMOND HERBERSTAIN, *Rerum Moscoviticarum commentarii*, Bâle, 1551, p. 49; P. PIERLING, *Un nonce du pape en Moscovie*, Paris, 1884, p. 178).

(4) « Procès-verbal des débats judiciaires », BODIANSKI, *Op. cit.*, p. 13, col. 2.

lors de son voyage, se faisant ainsi l'écho de l'impression produite à Moscou par l'arrivée du moine qu'accompagnaient tout un groupe de confrères athonites ainsi qu'un envoyé personnel de Théolipte, le métropolite Grégoire de Zichnai.

XXXII, 6-9: Maxime était très compétent en langues grecque, latine et slavonne, versé en toutes les sciences profanes et zélateur infatigable de théologie.

La compétence de Maxime en langues grecque et latine est une certitude; par contre sa connaissance du russe, à son arrivée à Moscou 1518, est plus contestée. L'higoumène de Vatopédi dans sa lettre au métropolite Barlaam, datée de 1516, signale la carence de Maxime en langue russe [1]. Toutefois il est probable que le moine s'est appliqué de bonne heure à la surmonter, puisque Sylvain, son collaborateur de la première heure à Moscou, peut déclarer en 1523 que Maxime « est très compétent dans les trois langues, le grec, le latin et le russe » [2]. Lorsque le « Dit » fait état des connaissances de Maxime en russe, il s'agit vraisemblablement de Maxime à l'époque dont parle Sylvain, soit quatre ou cinq ans après son arrivée. Il n'est cependant pas exclu que Maxime ait acquis quelque connaissance de la langue pendant les deux années du voyage à Moscou effectué en compagnie d'un confrère bulgare, et qu'il ait même possédé des rudiments de slavon, appris au contact d'autres confrères slaves à la Sainte Montagne et au cours des diverses missions accomplies dans les Balkans. C'est vers des conclusions semblables que tendent les remarques des philologues qui découvrent dans le russe de Maxime des bulgarismes et des traces de serbe, héritage de son passé balkanique.

Le « Dit » fait encore état des connaissances classiques et religieuses de Maxime. Celles-ci nous sont suffisamment connues par les œuvres du moine, et la lettre de l'higoumène en fait l'éloge.

XXXII, 9-15: L'auteur du « Dit » ayant exposé les circonstances de la nomination de Maxime, consacre quelques lignes aux origines et à la jeunesse du moine, mais il déclare manquer de

(1) « 1516. Lettre d'Anthime, higoumène de Vatopédi, au métropolite Barlaam »; OBOLENSKI, *Akty*, p. 176, col. 2.

(2) « Préface du moine Sylvain au Commentaire de saint Jean Chrysostome sur l'Evangile selon Matthieu », J. IAGUITCH, *Razsoujdenia ioujnoslavianskoï i rousskoï stariny o tserkovno-slavianskom iazyke* (*Izsledovania po rousskomou iazykou, izdanie Otdelenia Rousskago Iazyka Slovesnosti Imperatorskoï Akademiï Naouk*, t. 14), Saint-Pétersbourg, 1885-1895, p. 628.

renseignements sur ce sujet et n'avoir appris que par ses livres qu'il avait étudié en Occident, à Paris, à Florence et en d'autres villes.

Ce passage a déjà fait de notre part l'objet d'un examen approfondi. Il nous reste à préciser à quoi se réfère Kourbski lorsqu'il prétend avoir trouvé dans les œuvres de Maxime le nom des lieux où celui-ci a étudié. Maxime cite Paris à l'occasion des faits merveilleux survenus lors de l'enterrement de Raymond Diocre (1), et parle de Florence à propos d'Ange Politien et de Savonarole (2). Mais il ne mentionne ni études ni séjour à Paris, et quant à Florence, il déclare y avoir vécu, sans prétendre y avoir étudié.

XXXII, 15-XXXIII, 2: Après les années passées en Occident, Maxime rejoignit le mont Athos et prit l'habit au couvent de Vatopédi.

Rien ne nous est dit sur la date de son arrivée à Vatopédi; or Kourbski aurait pu tirer ce renseignement des écrits de Maxime, qui fixe à « environ dix ans » le temps passé à la Sainte Montagne (3).

XXXIII, 3-5: Maxime quitte le mont Athos sur le désir du patriarche et pour se rendre auprès de Basile III.

Aucune mention n'est faite des péripéties du voyage ni du séjour au royaume du Khan de Pérékop, dont Maxime parle dans ses écrits (4). Le « Dit » est également muet sur la date de son arrivée à Moscou, que les annales russes fixent au 4 mars 1518.

XXXIII, 5-10: Accueilli avec bienveillance par Basile III, Maxime se vit désigner le couvent de l'Annonciation pour lieu de séjour.

La première résidence de Maxime à Moscou est exactement déterminée, ainsi qu'en fait foi le témoignage des annales (5). C'est en effet au couvent de Tchoudov dans le Kremlin que se situent les débuts de son existence en Russie.

XXXIII, 10-XXXIV, 11: Après peu de jours, Basile III introduisit Maxime dans sa « conservation de livres », et lui fit

(1) *Acta SS.*, Octobre, III, p. 538, 703.
(2) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. I, p. 463; t. III, pp. 179, 194.
(3) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 377.
(4) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. III, p. 174.
(5) *Polnoie Sobranie Rousskikh Lietopisseï*, t. VI, p. 261; t. XXI, p. 595.

voir nombre de manuscrits grecs qui s'y trouvaient accumulés. Le moine fut étonné devant tant de richesse et déclara qu'en Grèce même il n'avait jamais vu pareil trésor d'érudition. Il ajouta que, faute de matériaux suffisants pour y poursuivre ses études, il avait dû se rendre, dès son jeune âge, en Occident. Suit le passage qui nous est connu, sur l'évacuation vers l'Italie des manuscrits grecs à la chute de Constantinople, leur traduction et leur destruction par les latins.

Nous atteignons à présent la partie centrale du « Dit ». Elle fait l'objet des commentaires de Bélokourov, qui n'accepte pas que Maxime ait pu vanter la bibliothèque des princes moscovites en termes enthousiastes, ni qu'il ait pu parler de la destruction des œuvres grecques en Occident (1).

Nous commençons par rejeter les objections concernant la bibliothèque. Les propos attribués à Maxime nous semblent avoir, au contraire, un caractère d'authenticité. Ils s'expliquent parfaitement si l'on considère les circonstances et les usages de la politesse orientale. Nous nous représentons volontiers le moine introduit par Basile III dans son « trésor », où il découvre des centaines de caisses remplies d'archives et de manuscrits grecs. Se trouvant à l'étranger devant un nombre inattendu d'œuvres de son pays, il s'adresse au souverain moscovite en termes emphatiques. Pourquoi douter qu'il ait employé ce genre de langage, alors qu'on le voit s'en servir peu après dans sa lettre à Basile III, où il compare celui-ci à « Constantin et Théodose les Grands », affirme qu'il « règne sur d'innombrables peuples » et qu'il « abonde en toutes richesses royales »? (2) Conçu dans les mêmes termes, le discours attribué à Maxime dans le « Dit » nous paraît offrir un caractère parfaitement véridique.

Pour ce qui concerne la destruction des manuscrits grecs par les latins, les propos prêtés à Maxime ne doivent pas non plus être rejetés à priori, car Kourbski est formel dans ses œuvres polonaises lorsqu'il affirme tenir le récit de la bouche même du moine, témoignage qu'il n'est pas permis de rejeter sans de sérieuses raisons (3). Le passage du « Dit » doit donc être soumis à un examen critique pour établir la part de vérité qu'il peut éventuellement

(1) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. 237 sv.
(2) MAXIME LE GREC, *Op. cit.*, t. II, p. 318.
(3) *Préface à Saint Jean Damascène.* Texte reproduit ci-avant p. 59.

contenir. Il doit être traité comme s'il s'agissait de paroles mal comprises ou déformées par les souvenirs de Kourbski. Ainsi, l'hagiorite peut avoir entretenu le jeune voïvode du sort réservé aux manuscrits grecs brûlés à Florence à l'instigation de Savonarole [1]. Généralisant la portée de cet acte, Kourbski aurait dépassé la pensée du moine, comme il l'a fait, dans ses œuvres de Pologne pour d'autres sujets.

XXXIV, 11-XXXV, 1: Basile III, satisfait de l'attitude de Maxime, lui confia l'examen de ses livres et le chargea d'établir la liste de ceux qui n'avaient pas encore été traduits en russe.

Le texte ramène l'importance de la bibliothèque à ses justes proportions. Si Maxime peut effectuer son travail de triage rapidement, cela prouve que la bibliothèque grecque de Basile III n'avait pas le nombre fabuleux de volumes qu'on lui avait d'abord attribué. Goloubinski s'appuie sur l'apparente contradiction contenue sur ce point dans le « Dit » pour exprimer un doute sur la valeur de son témoignage [2]. Mais cette contradiction existe-t-elle réellement ? Ainsi que nous l'avons souligné, les paroles emphatiques que Maxime emploie au sujet de la bibliothèque peuvent fort bien n'être qu'un reflet de la politesse orientale ou encore de l'impression admirative éprouvée par lui en présence d'un lot de livres grecs en pays étranger.

Le titre de premier bibliographe russe décerné à Maxime par certains historiens peut donc se justifier. Notre moine a dès son arrivée effectivement procédé à un classement des livres grecs que possédait le souverain moscovite, travail exécuté dans le but de trouver dans la littérature religieuse grecque des ouvrages propres à remédier aux difficultés de l'Eglise russe, laquelle, séparée de l'Eglise byzantine depuis trois quarts de siècle, avait vu se tarir ses sources de vie intellectuelle.

XXXV, 2-5: L'inventaire de la « conservation de livres » achevé, Maxime reçut l'ordre de traduire le « Commentaire du psautier », volume contenant les interprétations des psaumes que sept grands Docteurs de l'Eglise ont donné, à différentes époques, et qui par la suite ont été réunies en un seul recueil.

(1) Dans son jeune âge, Maxime le Grec a assisté à Florence aux prédications de Savonarole et a été novice au couvent de Saint-Marc. *Cf.* Denissoff, *Op. cit.*, pp. 160-164 et 237-263.

(2) Goloubinski, *Istoria Rousskoï Tserkvi*, t. II (I), Moscou, 1900, p. 677, n. 4.

L'ouvrage que Maxime est chargé de traduire est un in-folio de quinze cents feuilles, dont l'intérêt pour les Russes était considérable au lendemain du mouvement séditieux développé autour de l'interprétation des psaumes et connu sous le nom d'« hérésie des judaïsants ».

XXXV, 5-11: Vu ses faibles connaissances grammaticales du russe, Maxime a dû demander le concours d'interprètes latins pour mener à bien son travail; et sans tarder Basile III mit à sa disposition Démétrius et Blaise.

Ainsi, les connaissances de Maxime en russe n'étaient pas aussi parfaites qu'on l'avait d'abord affirmé. C'est la raison pour laquelle il a recours, pour traduire du grec en russe, à des interprètes latins attachés au « Département des ambassades ». Avec eux il peut s'expliquer en latin, puis rédiger une traduction russe correcte du Commentaire. La participation de Démétrius et de Blaise à ses travaux est certifiée par Démétrius [1], et Maxime en fait état dans la préface de son ouvrage [2]. Nous trouvons par ailleurs chez Zénobe d'Otna une confirmation du détail relaté par le « Dit », que cette collaboration a été sollicitée par Maxime lui-même [3].

Kourbski, en précisant dans le « Dit » que la déficience de Maxime en russe provient surtout de son ignorance de la grammaire, cherche probablement à l'innocenter de l'accusation d'hérésie portée contre lui par le métropolite Daniel, accusation basée sur une question grammaticale. Par la façon dont il avait rendu en russe l'aoriste grec du verbe « asseoir », le moine se voyait reprocher à son procès d'avoir faussé la doctrine orthodoxe selon laquelle le Christ siège à la droite du Père [4]. La faute, si elle existe, incomberait non pas à Maxime, mais principalement à ses deux collaborateurs, responsables de la rédaction du texte russe [5].

(1) « 1518-1520. Lettre de Démétrius à Missour Mounekhine à Pskov », A. Gorski, *Maxim Grec Sviatogoretz* (*Pribavlenia k izdaniou Tvorenii Sviatykh Otsov v rousskom perevode*, t. XVIII), Moscou, 1859, p. 190.

(2) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. I, p. 33; t. II, p. 317.

(3) Zénobe d'Otna, *Istiny pokazania k voprocivchim o novom outchenii*, Kazan, 1865, p. 964.

(4) « Procès-verbal des débats judiciaires » (Bodianski, *Op. cit.*, p. 1).

(5) Maxime pour se justifier invoque déjà son manque de connaissance suffisante du russe et la collaboration apportée par les interprètes du Grand Prince à ses travaux de traduction (*Sotchinénia*, t. I, p. 33).

XXXV, 11-13: Pour favoriser les travaux de Maxime, Basile III avait fait réunir un grand nombre de bons copistes.

Il est à remarquer que les copistes sont nommés à l'initiative du souverain, alors que les deux interprètes du service des ambassades avaient été réclamés par Maxime. Ayant demandé à l'Athos un moine compétent, Basile III, de toute évidence, n'avait pas envisagé la nécessité de lui donner des adjoints, alors qu'il avait prévu de mettre à sa disposition des copistes.

Le « Dit » fait état d'un « grand nombre » de ceux-ci, alors que Maxime n'en cite que deux: Sylvain et Michel Médovartsev. En fait, plusieurs scribes participèrent encore à l'entreprise de traduction de l'hagiorite.

XXXV, 13-15: Au cours de leurs travaux, Maxime et ses auxiliaires reçurent de Basile III de nombreux dons en provenance de ses dépôts.

Ces libéralités du souverain à l'égard de Maxime, sont rappelées à son procès (1). Zénobe d'Otna mentionne de plus qu'au monastère de Tchoudov dans le Kremlin, le moine aurait reçu tous ses aliments de la table même du Grand Prince (2). Les annales en font également état (3).

XXXV, 16-17: Maxime termina « en une grosse année » la traduction confiée à ses soins et remit à Basile III son ouvrage.

Dans ses œuvres, l'hagiorite affirme avoir effectué ses travaux en « un an et cinq mois » (4), ce qui justifie l'expression d'« une grosse année » qu'emploie le « Dit ».

XXXV, 17-XXXVI, 6: Le Grand Prince ne se contenta pas de réserver un bon accueil au travail du moine, mais le fit approuver par le métropolite, lui demandant de l'examiner en concile. L'examen terminé, le métropolite accompagné du concile, se rendit solennellement auprès du souverain, loua le livre, le qualifiant de « source importante de piété ».

On remarque que Basile III a soumis l'œuvre de Maxime à la censure du clergé. Comme elle répondait aux nécessités du

(1) « Procès-verbal des débats judiciaires » (Bodianski, *Op. cit.*, p. 4, col. 2 sv.).

(2) Zénobe d'Otna, *Op. cit.*, p. 904.

(3) *Polnoie Sobranie Rousskikh Lietopisseï*, t. VI, p. 261; t. XXI, p. 595.

(4) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 300.

moment, le métropolite Barlaam l'accueillit avec empressement et la déclara orthodoxe.

XXXVI, 6-8: Maxime, hautement félicité, se vit octroyer une importante gratification.

Zénobe d'Otna mentionne une « bourse » garnie de « mille pièces d'argent » se trouvant en la possession du moine (1). Selon l'opinion de certains historiens, cette somme aurait été la récompense pour la traduction du Commentaire. Pure hypothèse à notre avis, car il serait aussi bien possible de conjecturer que la somme reçue pour ce travail avait été emportée par les hagiorites venus avec Maxime et qui retournaient en Grèce. Quant aux pièces d'argent que Zénobe lui reproche de détenir, Maxime a pu les accumuler ultérieurement, pendant le temps que dura la faveur de Basile III.

XXXVI, 9-12: Le succès du moine n'en était pas resté là; il obtint de plus grands honneurs encore en devenant auprès du souverain l'intercesseur des boyards coupables de quelque délit.

Le début du texte est détérioré, à en juger par la publication qu'en fait Bélokourov. Nous traduisons les mots « né toliko do sikh sta » par « n'en est pas resté là », faute d'autre sens. D'ailleurs un de, manuscrits signalés par Bélokourov donne au lieu de « do sikh » le mot « dostig » (parvint) appuyant notre interprétation (2); seule la traduction du mot « sta » reste encore problématique par rapport au sens du texte.

Quant à l'intérêt que présente le passage, il réside dans l'importance acquise à Moscou par Maxime, autorisé à intercéder pour les princes et les boyards en disgrâce, alors que l'usage réservait ce privilège aux métropolites.

XXXVI, 12-18: « Neuf années » s'écoulèrent ainsi où Maxime peina dans de lourds travaux, s'occupant de traductions nouvelles et rectifiant les erreurs contenues dans les anciennes.

La durée des prestations de Maxime à Moscou jusqu'à son procès, fixée par le « Dit » à neuf années, se ramène en réalité à sept, soit de 1518 à 1525. Le délai de neuf ans émane visiblement des œuvres de Maxime qui envisage globalement la période durant laquelle il se considère avoir été au service de Basile III, c'est-à-

(1) ZÉNOBE D'OTNA, *Op. cit.*, p. 899.
(2) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXVI, n. 85.

dire depuis son départ de l'Athos en 1516 jusqu'à son procès en 1525 (1).

Le « Dit » ne fait état que de travaux de traduction et de correction, omettant le petit nombre d'œuvres originales qui datent de cette époque. Maxime lui-même déclare s'être alors consacré principalement à la traduction et n'avoir rédigé que quelques pamphlets contre les panégyristes de l'Eglise latine à Moscou (2).

XXXVII, 1-8: Cependant, l'importance acquise par Maxime auprès de Basile III, en dépit de sa qualité d'étranger, portait ombrage à certains.

Le « Dit » attribue aux origines grecques du moine l'opposition qui se manifeste peu à peu contre lui. Ce courant de xénophobie auquel il est fait allusion, trouve un écho dans les documents de l'époque. L'*Annale typographique* associe les poursuites dont Maxime devient l'objet à celles engagées contre un certain archimandrite grec Sabbas (3). Herberstain, l'ambassadeur de Ferdinand Ier à Moscou, signale la disgrâce qui frappe à la même époque Juri Trakhaniot, diplomate grec au service du souverain russe (4). Il apparaît donc de toute évidence que l'hostilité qui se fait jour contre Maxime est en relation directe avec ses origines hellènes.

XXXVII, 8-11: Maxime fut « calomnié » auprès du Grand Prince, dénoncé comme « hérétique » et « ennemi de la terre russe ».

Les accusations d'hérésie et de haute trahison dont Maxime aurait été l'objet nous sont confirmées par lui-même (5) et par les actes de son procès (6). De la relation des débats judiciaires, il apparaît notamment qu'il est accusé d'avoir erré en christologie et en mariologie, et d'avoir conspiré avec l'ambassadeur turc Iskender contre le souverain moscovite.

Le « Dit » traite toutes ces accusations de « calomnies », ainsi que le fait Maxime dans ses œuvres (7). Ce point de vue peut

(1) MAXIME LE GREC, *Op. cit.*, t. I, p. 37; t. II, p. 355.

(2) « Brève réponse au concile devant lequel j'ai été diffamé »; ARCHEVÊQUE PHILARÈTE, *Maxim Grec* (*Moskvitianin*, t. VI), 1842, pp. 84-85.

(3) *Polnoie Sobranie Rousskikh Lietopisseï*, t. XXIV, p. 222.

(4) HERBERSTAIN, *Op. cit.*, p. 44.

(5) MAXIME LE GREC, *Op. cit.*, t. I, p. 24.

(6) « Procès-verbal des débats judiciaires » (BODIANSKI, *Op. cit.*, pp. 1 et 7).

(7) MAXIME LE GREC, *Op. cit.*, t. II, p. 355.

être justifié en une certaine mesure. Car le moine, dans ses corrections, n'a poursuivi que l'exactitude philologique, alors que les reproches qu'on lui adresse s'appuient sur le prétendu sens dogmatique de son interprétation du texte grec. En politique, il n'a pas cherché à nuire aux Moscovites, mais en fomentant avec ses compatriotes la discorde entre Russes et Turcs, il a agi en bon Grec et à seule fin de provoquer un conflit destiné à amener la libération de Constantinople du joug ottoman.

XXXVII, 11-13: Ces « calomnies », accompagnées de « faux témoignages », eurent pour conséquences la condamnation de Maxime et son emprisonnement.

Le « Dit » ne dévoile aucun nom des « calomniateurs » de l'hagiorite, mais nous savons, pour en avoir parlé plus haut, que Kourbski en Pologne, où il a toute liberté de s'exprimer, accuse le métropolite Daniel de malveillance et les « très astucieux moines appelés joséphiens » d'avoir intrigué contre Maxime (1). Il n'y a donc aucun doute que ce sont eux qui sont visés dans le « Dit ».

XXXVII, 14-15: Vingt-deux années durant, Maxime a été détenu à l'évêché de Tver.

L'intérêt de cette indication a déjà été signalé: le « Dit » est la seule source qui nous fournit un renseignement sur la durée de la détention de Maxime. Cependant, il est à noter que le document passe sous silence la période de captivité du moine à Volotsk, précédant celle de sa réclusion à Tver, sans doute comprise dans les vingt-deux années mentionnées.

L'emprisonnement de Maxime à Volotsk et les mauvais traitements que lui infligèrent les moines « joséphiens » semblent avoir été longtemps tenus secrets. Ils ne furent révélés au public que vers la fin du XVIe siècle, dans le « Dit » du diacre Isaïe (2).

XXXVII, 15-20: Au cours de son séjour à Tver, et grâce à la bonté du métropolite Josaphat, Maxime obtint de l'évêque Acace un allégement de sa peine et, postérieurement, grâce au métropolite Macaire, il fut autorisé à fréquenter l'église et recevoir les sacrements.

Goloubinski commet une méprise lorsqu'il affirme que selon le « Dit » Maxime a été admis aux sacrements par Josaphat (3).

(1) KOURBSKI, *Op. cit.*, p. 207, l. 32-36.
(2) BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XX.
(3) GOLOUBINSKI, *Istoria Rousskoï Tserkvi*, t. II (II), p. 232.

Le texte ne contient pas une telle assertion, mais distingue très clairement entre l'allégement de la peine accordée par Josaphat et l'autorisation de recevoir les sacrements donnée par Macaire.

Quant à cette autorisation de Macaire, tout nous porte à croire que le renseignement est exact. Nous possédons, en effet, une lettre de Maxime traitant de son admission aux sacrements et dans laquelle il rejette la suggestion qui lui est faite de communier sous la rubrique *in extremis*, sollicitant de Macaire l'autorisation de s'approcher en toute liberté des sacrements (1). Cette lettre date de 1542, et comme depuis lors la question n'a plus été soulevée, il paraît probable que l'autorisation demandée par le moine lui a été accordée.

XXXVII, 20-XXXVIII, 6: Le « Dit » détaille ensuite les œuvres composées par Maxime pendant sa réclusion à Tver: « La confession de foi orthodoxe »; les écrits politiques contre les juifs, les hellènes, les latins et les musulmans; les discours moraux; les questions disputées; énumération qui se termine par un éloge du talent littéraire du moine.

Il est à remarquer que les œuvres de Maxime sont rapportées à peu près dans l'ordre où elles se trouvent dans le recueil du métropolite Josaphat. Ce qui permet de se rendre compte de quel manuscrit Kourbski disposait pour se documenter au moment où il composait le « Dit ».

XXXVIII, 6-11: A la fin de sa vie, grâce à la bienveillance d'Ivan IV, Maxime fut transféré au monastère de la Trinité et de Saint-Serge.

On se souvient que le « Dit » fixe à « vingt-deux années » la période de détention de Maxime à Tver. Sobolevski prenant pour point de départ la date de l'envoi de Maxime dans cette ville après le procès de 1531, affirme que le transfert de l'hagiorite au monastère de la Trinité a eu lieu en 1553 (2). Goloubinski et Iconnikov mettent à juste titre cette date en doute, mais se fondant sur un autre document, situent cette arrivée à l'année 1551 (3). Dans

(1) « Missive à l'éminentissime métropolite de Moscou »; ARCHEVÊQUE PHILARÈTE, *Maxim Grec* (*Moskvitianin*, t. 6), 1842, p. 93.

(2) SOBOLEVSKI, *Perevodnaia literatoura*, p. 279, n. 3.

(3) GOLOUBINSKI, *Op. cit.*, t. II (II), p. 241; ICONNIKOV, *Op. cit.*, p. 513 et n. 1. — Pour établir la date de 1551 ces historiens se fondent sur le « Dit » du diacre Isaïe, où il est indiqué que Maxime fut transféré à la Trinité sur la demande d'Arthème, higoumène de ce monastère

l'état présent de notre démonstration nous ne saurions trancher cette question. Précisons seulement que nous comprenons dans les vingt-deux années le temps passé par le moine à Volotsk avant sa réclusion à Tver. Il en ressort que les vingt-deux années de détention doivent être calculées à partir de 1525, date du premier procès de Maxime. Nous pensons donc que, selon notre « Dit », l'envoi du moine au monastère de la Trinité a eu lieu en l'année 1547.

Alors que Kourbski écrivant en Pologne de Maxime attribue son rapprochement de Moscou à l'intervention du parti des boyards [1], le « Dit » accorde à Ivan IV l'initiative qui mit fin à la détention du moine. Il n'y a pas lieu de voir là une contradiction: dans le « Dit » écrit en Moscovie, il est normal que Kourbski laisse à Ivan le mérite d'avoir favorisé la réhabilitation de Maxime.

Les sentiments bienveillants du jeune souverain à l'égard de l'hagiorite ne peuvent d'ailleurs être niés. Ils se manifestent en diverses occasions: Ivan distribue les œuvres du moine parmi ses familiers [2], lui témoigne sa vénération dans une lettre [3] et le visite en personne à la Trinité [4]. De plus, Ivan avait de sérieuses raisons d'Etat de suspendre la détention de Maxime, son érudition étant nécessaire aux travaux entrepris au concile des « Cent Chapitres » et destinés à la réforme de l'Eglise russe.

XXXVIII, 11-12: Maxime trépassa à un très grand âge, en l'an 7064.

L'an 7064 de la création du monde est généralement traduit par 1556 de notre calendrier. Mais comme l'ancienne année commençait en septembre, la mort de Maxime se situe en réalité dans

---

pendant six mois, en 1551. Mais le « Dit » ajoute qu'Arthème est mort peu avant Maxime (BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXI), ce qui nous révèle l'erreur que commet Isaïe, car Arthème ne meurt que trente ans plus tard, environ. Il confond Arthème avec le métropolite Josaphat (en russe ancien « Assaf »), revenu au monastère de la Trinité, dont il a été higoumène pendant de longues années, et mort un an avant Maxime.

[1] KOURBSKI, *Op. cit.*, p. 207, l. 36 - p. 208, l. 3.

[2] P. STROIEV, *Bibliographitcheskii Slovar* (*Sbornik Otdelenia Rousskago Iazyka i Slovesnosti Imperatorskoï Akademii Naouk*, t. 29, n. 4), p. 202.

[3] *Akty Istoritcheskie, sobrannye i izdannye Arkheographitcheskoiou Kommissieiou*, t. I, Saint-Pétersbourg, 1841, p. 298, col. 1.

[4] KOURBSKI, *Op. cit.*, p. 35.

la période qui comprend les quatre derniers mois de 1555 et les huit premiers mois de 1556.

Quant à la date exacte de son trépas, nous n'en avons aucune connaissance. Iconnikov, en terminant son volume sur Maxime, indique à tort comme tel le 21 janvier, se basant sur le calendrier liturgique (1). Il s'est visiblement introduit une confusion entre Maxime le Grec et Maxime le Confesseur car, dans les anciens calendriers, seule la mémoire de ce dernier est commémorée le 21 janvier.

XXXVIII, 12-16: Le « Dit » s'achève sur une déclaration de Kourbski, qui affirme avoir écrit l'histoire de Maxime à la suite du succès de ses œuvres et poussé par la nécessité de le faire connaître à la jeune génération. Il tient à lui montrer que Maxime était un homme pieux, nullement entaché d'hérésie.

Le passage nous est connu et nous l'avons déjà commenté.

Importance de l'attribution du « Dit » a Kourbski.

Bélokourov, nous le savons, refuse toute originalité au « Dit » et prétend, comme Goloubinski, que les œuvres de Maxime sont l'unique source d'information de l'auteur (2). On peut lui concéder que Kourbski a connaissance d'un certain nombre d'écrits de l'hagiorite. Mais ce qu'il sait de la vie de Maxime ne se limite aucunement aux renseignements qu'il en tire. Comme nous avons pu le constater, il dispose d'une documentation plus élargie, c'est-à-dire d'informations personnelles pour la plupart inédites.

On peut affirmer avec vraisemblance que Kourbski connaît les écrits suivants: la lettre de Maxime à Basile III, servant de préface au Commentaire du psautier, l'« Histoire terrible et mémorable », la « Confession de foi orthodoxe » et la lettre à Ivan IV. Lorsqu'il déclare dans le « Dit » tirer des œuvres du moine les renseignements sur les études de celui-ci en Occident et cite Paris et Florence comme lieux d'études de Maxime, visiblement il se réfère à l'« Histoire terrible et mémorable » où sont nommées ces deux villes (3). De même, en donnant le nombre de « neuf années »

(1) Iconnikov, *Op. cit.*, p. 560.
(2) Bélokourov, *Op. cit.*, p. 234.
(3) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxii, et Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. III, p. 179 et p. 194.

pour le temps des travaux de Maxime à Moscou, il nous prouve qu'il a lu la lettre de Maxime à Ivan IV, qui mentionne ce laps de temps (1); et nombre d'expressions qui figurent dans cette lettre et qui se retrouvent identiques dans le « Dit », nous confirment dans cette conviction (2). En outre, des traces de la préface de Maxime au Commentaire du psautier se retrouvent dans le texte du « Dit » (3).

De nombreuses similitudes entre le « Dit » et la « Confession orthodoxe » nous permettent enfin d'établir que Kourbski connaît cet écrit. Comme la « Confession », le « Dit » cherche à justifier l'orthodoxie du moine, et de part et d'autre on retrouve les termes de « calomnie », « traité d'hérésie », « ennemi du pays russe », etc. Des phrases entières sont même imitées. Ainsi dans le « Dit » comme dans la « Confession », le dernier article commence par les mots « Quant à moi... » et se termine par l'exclamation « Amen ! » (4).

L'influence exercée par les œuvres de Maxime sur Kourbski n'entraîne pas à conclure que le « Dit » soit dépourvu de toute originalité. Ainsi que nous l'avons pu maintes fois constater, le prince ne suit pas servilement l'hagiorite. Il est utile d'en rappeler quelques exemples. Bien que Maxime justifie sa convocation à Moscou par la traduction du « Commentaire », Kourbski dans le « Dit » estime devoir donner de sa venue une explication plus approfondie: elle aurait été provoquée par l'ensemble des travaux de traduction entrepris par Basile III pour répondre aux nécessités de l'Eglise (5). Et alors que Maxime déclare simplement avoir été l'envoyé de sa communauté, Kourbski le corrige pour en faire le délégué officieux du patriarche, ramenant les faits à leur réalité (6). Parlant de ses collaborateurs, Maxime les nomme par

(1) Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxvi et Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 355.

(2) Comparer Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxvii et Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 355.

(3) Comparer Bélokourov, *Op. cit.*, p. xxxvi et Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, pp. 299, 316 sv.

(4) Bélokourov, *Op. cit.*, pp. xxxii et xxxv, et Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. I, p. 24 et pp. 37-39.

(5) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 299, et Bélokourov, *Op. cit.*, pp. xxxi et xxxiv sv.

(6) Maxime le Grec, *Op. cit.*, t. II, p. 299, et Bélokourov, *Op. cit.*, pp. xxxi et xxxiii.

leurs diminutifs « Vlasse et Mitia », alors que Kourbski les désigne par leurs prénoms entiers et dans l'ordre inverse, les appelant « Démétrius et Blaise » (1). C'est qu'il connaît ces interprètes vers la fin de leur carrière, et que Démétrius avait acquis plus de réputation et d'autorité que Blaise. Maxime ne mentionne que deux scribes mis à sa disposition par Basile III, Kourbski rectifie et signale qu'un nombre plus important de copistes a participé aux travaux (2). Bref, dans sa façon d'écrire, il montre une grande liberté à l'égard de Maxime et ne le suit que lorsqu'il trouve des renseignements qu'il juge exacts. Il s'en écarte dès qu'il croit que l'hagiorite, tenu à une certaine discrétion, ne donne pas l'interprétation correcte ou complète des faits. Semblable indépendance vis-à-vis de Maxime n'est évidemment possible que parce qu'il connaît son histoire autrement que par ses écrits, et ne se sert de ceux-ci que pour étayer ses connaissances personnelles. Du reste, nombre de données qui figurent dans le « Dit » et qui se retrouvent dans les écrits de Maxime, n'ont pas un caractère d'emprunt, mais de simple concordance.

Bien des fois nous avons constaté que des détails, et ce ne sont pas les moins significatifs, qui sont rapportés dans le « Dit » n'existent pas dans les œuvres du moine. Ainsi, Kourbski nous renseigne sur le catalogue de la bibliothèque princière que Maxime fut chargé de dresser. Il mentionne la censure ecclésiastique à laquelle le Commentaire du psautier traduit par Maxime a été soumis, et l'approbation solennelle dont ce livre fut l'objet de la part de l'Eglise. Il fait état des récompenses reçues par le moine au cours de ses travaux et après leur achèvement. Il nous donne des précisions sur l'influence acquise par Maxime sur Basile III, et sur ses intercessions en faveur des boyards. Il nous apporte ce renseignement important que Maxime a passé vingt-deux années en réclusion et situe les rôles respectifs du métropolite Josaphat, du métropolite Macaire et d'Ivan IV dans la réhabilitation du moine. Enfin, il nous donne le millésime de la mort de Maxime. Autant de données inédites et pleines d'intérêt pour l'historien.

Le « Dit » porte la marque indélébile de la personnalité de Kourbski, favorable aux boyards et au patriarcat grec. On ne

(1) MAXIME LE GREC, *Op. cit.*, t. II, p. 317 et BÉLOKOUROV, *Op. cit.*, p. XXXV.
(2) *Ibidem.*

saurait, par exemple, l'attribuer à la plume d'un Zénobe d'Otna, dont les sentiments sont pro-« joséphiens ». Cet auteur ne mêlerait pas le patriarche aux négociations sur la venue de Maxime, la politique des partisans de Joseph tendant à la séparation de l'Église russe et du Patriarcat. Et surtout, Zénobe ne présenterait pas comme méritoire le fait que Maxime ait utilisé son influence auprès du souverain au profit des boyards; car dans ses écrits il reproche précisément à Maxime sa collusion avec ces derniers, y voyant la raison de sa disgrâce ([1]). En outre, le « Dit » met sur le compte de la « jalousie » les déboires que Maxime connaît à Moscou. Une telle interprétation des faits n'aurait pu être donnée par celui qui, non sans trahir lui-même sa jalousie, reproche à Maxime d'avoir reçu des aliments et des boissons « choisis » de la table du souverain et s'être constitué une réserve d'argent ([2]). Enfin, alors que le « Dit » qualifie de « calomniateurs » les accusateurs de Maxime à son procès, Zénobe cherche par tous les moyens à les justifier.

Ainsi que nous l'avons fait remarquer, les écrits polonais de Kourbski font montre, au contraire, des mêmes tendances que le « Dit »: sympathie à l'égard de l'Eglise grecque, attaches avec le parti féodal, antipathie à l'égard des « joséphiens », etc. La note d'hostilité envers les autorités moscovites qui se manifeste dans les œuvres du prince quand il était en Pologne, et qui n'apparaît pas dans le « Dit », s'explique par la rupture survenue dans l'intervalle entre Kourbski et Ivan IV.

Le « Dit » reflète les cinquante ans de différence d'âge existant entre Kourbski et Maxime, et le peu de contacts personnels qu'il y eut entre le jeune prince occupé par une brillante carrière militaire, et le moine octogénaire. Dans le « Dit » comme dans les œuvres polonaises de Kourbski, selon la juste remarque de Sobolevski à propos de ces dernières ([3]), on rechercherait en vain des traces profondes de l'influence intellectuelle de l'hagiorite. Kourbski n'a pu fréquenter Maxime que de 1553 à 1556, après avoir repris la vie civile. Ce sont là les trois dernières années avant la mort de Maxime, qui réside alors au monastère de la Trinité, situé entre Moscou et les propriétés de Kourbski, près de Jaroslav.

([1]) Zénobe d'Otna, *Op. cit.*, p. 966.
([2]) Zénobe d'Otna, *Op. cit.*, pp. 899, 901, 904.
([3]) Sobolevski, *Perevodnaïa literatura*, p. 279.

Se déplaçant entre la capitale et ses terres, le prince s'arrête au monastère et s'entretient avec le vieux moine. L'influence qu'il en subit à ce moment ne peut être que minime, et il faut interpréter d'une façon très relative les prétentions affichées par Kourbski de l'avoir eu pour maître [1]. En réalité, l'hagiorite n'est personnellement jamais intervenu dans son éduaction, et Kourbski ne peut être tenu pour son disciple qu'en tant que lecteur assidu de ses œuvres.

La biographie de Maxime écrite par Kourbski n'en présente pas moins un intérêt considérable, surtout en ce que la famille de ce dernier est intimement liée au passé moscovite du moine. Trois ans avant la naissance du prince, son grand-oncle paternel Siméon Kourbski avait, par son opposition au divorce de Basile III, partagé avec Maxime la défaveur du souverain moscovite, circonstance sur laquelle nous renseigne Kourbski dans ses œuvres polonaises [2]. Son oncle maternel, le boyard Basile Michailovitch Toutchkov, grand admirateur du Grec, avait été dénoncé au procès de l'hagiorite pour avoir fréquenté régulièrement sa cellule [3]. Ces circonstances nous permettent de présumer que Kourbski hérite d'une série d'informations diverses reçues de ses ascendants qui, s'ajoutant à ses connaissances personnelles, donnent à la biographie qu'il rédige un intérêt considérable. Par son fond véridique et la perspective exacte qu'elle ouvre sur la vie compliquée du moine, elle s'affirme comme source de primordiale valeur. Issu du milieu qui connut et accepta Maxime dès son arrivée à Moscou, œuvre d'un personnage d'incontestable qualité morale et qui de plus a entretenu des contacts répétés avec le Grec, le « Dit sur Maxime, moine hagiorite de Vatopédi » est un document-témoin. Il constitue la première et la plus précieuse biographie de Maxime le Grec, dont le plus important mérite, peut-être, est de contribuer à apporter quelque lumière sur une époque demeurée obscure de l'histoire moscovite.

University of Notre Dame,
Indiana, U. S. A.

Élie Denissoff

(1) « Préface du Nouveau Margarète », Oustrialov, *Op. cit.*, p. 274.

(2) Kourbski, *Op. cit.*, p. 164, l. 4 - p. 165, l. 5.

(3) « Instruction de l'affaire de Maxime »; *Sbornik kniazia Obolenskago*, Moscou, 1838, p. 3.

Documenti Pontifici su persone e cose del Mar Egeo e di Cipro poco dopo la caduta di Costantinopoli

Presento alcuni documenti, nei quali mi sono imbattuto scorrendo, per doveri dell'Ufficio che occupo o per genio personale alla ricerca di materiale per illustrare altri punti di storia, le tanto varie e ricche sezioni dell'Archivio segreto Vaticano.

Fra le sottoscrizioni di Orientali al decreto di unione del 6 luglio 1439 al Concilio di Firenze sono quelle degli ieromonaci Mosè e Doroteo, τοποτηρητής l'uno e l'altro di due dei più importanti monasteri del Monte Athos, quelli cioè di S. Atanasio l'Atonita della *Grande Lavra* e dell'Annunciazione di *Vatopedi* (τῆς Μεγάλης Λαύρας e τῆς μονῆς τοῦ Βατοπεδίου) sorgenti sulla costa orientale della penisola atonita (1). Si mantenne l'unione dei

(1) V. a pag. 79 di G. Hofmann, *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, pars II (*Concilium Florentinum. Documenta et scriptores. Editum consilio et impensis Pontificii Instituti Orientalium Studiorum.* Series A) Romae 1944. Sui due monasteri (per l'Athos in generale v. l'articolo di C. Korolevskij in *Dictionnnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, V, Paris 1931, 54-124) vedi V. Langlois, *Le Mont Athos et ses monastères*, Paris 1867, 15 s. (la Grande Lavra di S. Atanasio l'Atonita, « le principal monastère de la Montagne-Sainte », con, a pp. 32-36 « archives de Lavra ») e 17s. (Vatopedi sotto il titolo dell'Annunciazione della B. V. e a pp. 41 « archives de Vatopédi »); P. de Meester, *Voyage de deux Bénédictins aux monastères du Mont Athos*, Paris-Rome 1908, 60-65, 93 e F. Perilla, *il Monte Athos*, Salonicco 1927, 164-166 (la Grande Lavra) e 167-170 (Vatopedi) con varie illustrazioni disseminate nel volume. È del 1937 la pubblicazione *par* G. Rouillard *et* P. Collomp *d'après les descriptions, photographies et copies de* Gabriel Millet *et* Spyridon de Lavra, Paris, P. Lethielleux, del primo volume (per gli anni 897-1178) degli *Actes de Lavra*, I, nella collezione *Archives de l'Athos publiés sous la direction de* G. Millet.

due monasteri con Roma? Sono del 1458, 1460 e 1461 quattro bolle ([1]) di Pio II, che ci portano in quei paraggi, dandoci anche notizie su dipendenze da quei due monasteri fuori di quella penisola e sui due arcivescovi contemporanei di Atene, il latino e il greco, questo pure « nobis et apostolice sedi devotus », di nome Teofano, che non trovo negli elenchi dei presuli ateniesi ([2]). Per l'altro appena noto finora, sonvi parecchi documenti dell'Archivio Vaticano che sono segnalati nello Schedario Garampi (*Indice*, vol. 479, ff. 101 s.), alcuni dei quali pubblico qui integralmente (documenti I, IV, VII-X, XIII, XV); limitandomi a semplicemente riferire i dati di altri. Niccolò Protimo ([3]) era un sacerdote della diocesi di Negroponte nell'isola omonima o Eubea, quando l'8 giugno 1446 Eugenio IV lo elesse arcivescovo latino della sede di Atene vacante per la traslazione ad Oria nel Regno di Napoli (Puglia) di un Francesco ([4]). Addì 22 del luglio successivo Eugenio IV,

([1]) V. i documenti IV, V, VI, VII. Una sola è stata ricordata da G. Hofmann, *Rom und Athosklöster* (*Orientalia Christiana*, VIII, 1, nº 28), Rom 1926, 10; vedi la nota a documento V.

([2]) Vedi *Dictionnaire* cit. *d'hist. et de géogr. ecclés.*, V, 41.

([3]) Protimo: così Pio II nel documento X, il patriarca di Venezia in un atto dell'8 gennaio 1462 in Arm. XXXIV, t. 7, f. 124 (Archivio Vaticano), il cardinale Ruteno, il vescovo di Terracina (ibid., f. 134 e 138) ed altri (ibid. ff. 136, 140 e 128) e il doge C. Moro (ibid., f. 142'), il cardinale Bessarione in una ricevuta del 23 marzo 1464 inserita a f. 98 del volume relativo alla sua legazione a Venezia che è il n. 31 dei *Diversorum Cameralium*. *Protino:* così Niccolò V nel documento I ed anche nel ricordato documento X, come nel XVIII; così anche il cardinale Bessarione nel documento che riporto a nota 3 di p. 124; *Protinio* invece si legge nel n. 3896 degli *Instrumenta miscellanea* (Archivio Vaticano), un documento del doge P. Malipiero (v. qui avanti la nota 4 di p. 124). In C. Hopf, *Chroniques gréco-romaines*, Berlin 1873, a pp. 475 s., 478, compaiono due « Protimo » figlie adottive di Antonio duca di Atene (della famiglia Acciajuoli, † nel 1435: v. F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter*, II, Gotha 1889, 290. A p. 372 s. il Gregorovius ricorda da un documento pubblicato da P. Canciani, *Barbarorum Leges antiquae*, III, Venetiis 1785, 497, l'interessamento preso dall'arcivescovo di Atene per la comunità di Negroponte alla ricognizione del *liber legum et consuetudinum Imperii Romaniae*.

([4]) C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*[2], II, Monasterii 1914, 98 e 166. Questo Francesco vescovo di Oria è rimasto ignoto fino alla pubblicazione della prima edizione del secondo volume (Monasterii 1901) della *Hierarchia* dell'Eubel, il quale dà la data 6 luglio 1446 e pertanto non ha osservato che nel vol. 72, f. 14 (ora 49) delle *Oblig. et Lal.* andava

nominando conte palatino Costantino Cantacuzino Paleologo, uno zelante per l'unione delle due Chiese, gli ordinava di prestare il giuramento di fedeltà «in manibus Nicolai archiepiscopi Atheniensis latini» (1). Nel 1455 N. Protimo, che nel 1451 aveva ottenuto in affitto una chiesa «cum suis redditibus» nell'isola di Negroponte, di proprietà del monastero di S. Giorgio Maggiore di Venezia (2), ebbe da Niccolò V (3) la facoltà di fare testamento e di compiere il pellegrinaggio al Santo Sepolcro a Gerusalemme «et alia sacra ultramarina». Tre anni appresso, il 23 giugno 1458, Callisto III confermò (4) la locazione a Niccolò e a cinque altre persone, da nominarsi da costui, fatta dal cardinale di Sabina, Isidoro il Ruteno, patriarca di Costantinopoli e amministratore perpetuo della Chiesa di Negroponte (5), d'una villa «de Prino nuncupatam in insula Nigropontensi consistentem et ad mensam patriarchalem prefate ecclesie legitime pertinentem» e, morto Callisto III (6 agosto 1458), il successore Pio II in data del 21

---

letto «die mercurii VI° idus iunii» (quindi 8), invece di *iulii*, che realmente sta nel registro, come dimostra la bolla di Niccolò V, sfuggita all'EUBEL, in *Reg. Lateran. 435*, f. 133 s., la quale, in data del 19 aprile 1447, fa sapere che il suo predecessore Eugenio IV, avendo appreso che la chiesa di Oria era vacante da tanto tempo che «de eius vero vacationis modo certa notitia non habebatur», n'aveva riservata a sè la provvisione e poi «sexto idus iunii pontificatus sui anno sextodecimo» (1446) aveva trasferito ad Oria Francesco «qui regimini ecclesie Athenarum hactenus (il Reg. ha «eatenus») laudabiliter prefueras», avverandosi però che Eugenio morì «litteris apostolicis super translatione et profectione huiusmodi non confertis», Niccolò V provvide a ciò stabilendo che «translatio et profectio predicte perinde a dicta die sexto idus iunii plenum sortiantur effectum, ac si sub ipsius diei data eiusdem predecessoris littere super illis confecte fuissent».

(1) *Reg. Vatic. 360*, f. 341. il documento è pubblicato da G. HOFMANN, *Epistolae* cit., pars III, 109, n° 285.

(2) F. CORNELIUS, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis illustratae decadis undecimae pars posterior*, Venetiis 1749, 134.

(3) V. documento I.

(4) V. documento II.

(5) Isidoro metropolita di Kiev, creato cardinale col Bessarione il 18 dicembre 1439, passato alla sede suburbicaria di Sabina il 7 febbraio 1451, patriarca di Costantinopoli intorno al 1455, † 27 aprile 1462: vedi EUBEL, op. cit., 8, 60, 135, e *Enciclopedia Cattolica*, VII, 251; *Lexikon für Theologie und Kirche* del BUCHBERGER, III. Freiburg i. Br. 1933, 625.

ottobre 1458, ratificò la stessa locazione ([1]), mentre poi con sua bolla del 30 giugno 1463 il medesimo Pontefice, che ai 4 d'agosto del 1461 aveva unito alla sede arcivescovile latina di Atene quella parimente latina di Naupatto « quamdiu vixeris (così scrive a Niccolò) et eidem Atheniensi ecclesie prefueris » ([2]), informa, dietro relazione del cardinale Bessarione successore di Isidoro nel patriarcato di Costantinopoli ([3]) « cui Nigropontensis ecclesia canonice est annexa », che il cardinale Isidoro aveva affittato per 15 anni all'arcivescovo di Atene Niccolò tutti i possedimenti della chiesa di Costantinopoli posti nell'isola di Negroponte, donato la villa di Prino a Niccolò *Iacobi*, che la vendette all'arcivescovo Niccolò e concesso in enfiteusi perpetua al laico Franco Prothimo nipote di Niccolò ([4]), per l'annuo censo di cinquanta ducati « quod-

([1]) V. documento III.

([2]) V. documento IX e EUBEL, op. cit., 201, ove correggi (*Neopacten.*) 1464 in 1461, anno dato giustamente a p. 98 in nota 1 ad *Athenien.*

([3]) Il notissimo *cardinal Niceno*, nato in quel di Trebisonda nel 1402, successo ad Isidoro nel titolo di patriarca di Costantinopoli, † 18 novembre 1472: vedi l'articolo di R. LOENERTZ, in *Enciclopedia cattolica*, II, 1492-1498. – Ai 16 di giugno del 1463 il Bessarione « r(everendum) p(atrem) d(ominum) Prothinum archiepiscopum Atheniensem hucusque officio vicariatus Nigropontensis fungentem revocavit ab eodem », come si legge nell'atto notarile redatto dal notaio Giovanni de Heesboem in Arm. XXXIV, vol. 6, f. 2, ove poi a ff. 20 s. è un atto del 20 maggio 1466 « Rome in domibus Rmi domini Bessarionis » col quale il cardinale e l'arcivescovo convennero « ad cedandum, delendum, cassandum et extinguendum omnes et singulas dictas controversias et altercationes quas mutuo inter se habuerunt » a proposito di affitti, fra cui quello della villa Prino fatto all'arcivescovo dal cardinal Isidoro.

In Arm. XXXIV, t. 7, f. 142 è una lettera del doge di Venezia Pasquale Malipiero del 15 marzo 1462 dalla quale risulta che già prima del 26 gennaio 1458 (1459) il cardinal Ruteno aveva nominato « vicarium suum eiusdem ecclesie (di Negroponte) et patriarcatus sui (di Costantinopoli) rev. d[ominum] patrem Nicolaum archiepiscopum Athenarum fidelissimum civem nostrum nigropontensem ». In questo volume da foglio 124 a f. 142' (i ff. 130'-131, 139' e 141 sono bianchi) sono registrati varii documenti degli anni 1458-1463 relativi a faccende economiche del cardinale Ruteno, dell'arcivescovo d'Atene e del nipote Francesco Protimo, alla villa Prino ed in genere a Negroponte.

([4]) Come risulta dalla dichiarazione in data del 7 ottobre 1458, colla quale il doge Pasquale Malipiero attesta che Marco de Mianis notaio, che il 6 di settembre scrisse e pubblicò un procuratorio con cui

dam castellum Castrum Valla nuncupatum in eadem insula Nigropontensi situm, quod ex omnibus membris dicte ecclesie utilius et pulcrius esse dinoscitur et in quo ultra centum familiae vassallorum seu servorum dicte ecclesie Nigropontensis inhabitant » (1), tutto a condizioni disastrose per la chiesa di Negroponte, sicchè il Papa, accogliendo la supplica del cardinal Bessarione, revoca tutte le concessioni predette ed incarica dell'esecuzione della bolla i vescovi di Tricarico, Milopotano e Corone (2). Nel 1472 Sisto IV, avendo saputo che Niccolò arcivescovo di Atene e di Naupatto, avvenuta nel luglio 1470 (v. p. 131, nota 1) da parte dei Turchi l'occupazione dell'isola di Negroponte, della quale egli era « oriundus et in qua magnam partem proventuum mense archiepiscopalis sue Atheniensis percipiebat etiam exinde patrimonio amisso et omnibus propinquis et consanguineis orbatus, ad tantam devenerat inopiam » che senza il soccorso della Santa Sede egli sarebbe ridotto a morire di fame ed a mendicare *ostiatim*; dispose che due benefici ecclesiastici in diocesi di Venezia e di Padova venissero uniti alla mensa arcivescovile di Atene da usu-

---

N. Protinio arcivescovo di Atene costituì suo procuratore il nipote Francesco Protinio « est bone opinionis et fame, cuius instrumentis et scripturis publicis fides indubia adhibetur » (Archivio Vaticano, *Instrumenta miscellanea*, nº 3896). Niccolò era a Venezia anche l'8 gennaio del 1462 (vedi Arm. XXXIV, vol. 7, f. 124). Alcune volte nei nostri documenti Francesco è detto « Franco ».

(1) La bolla informa anche che Eugenio IV aveva concesso in enfiteusi al « miles Johannes Torcellus » la villa *Liguttinum nuncupatam* nell'isola di Creta (in Arm. XXXIV, vol. 6, ff. 26-28, 35 ss. trovansi atti del 1466 e 1467 del cardinale Bessarione che riguardano il « nobilem virum dominum Johannem Torcellum militem Cretensem » ed anche il « casale sive possessio Ligurtino vulgariter nuncupatum Cretensis diocesis ad patriarchalem ecclesiam Constantinopolitanam spectans ») con le altre due ville « Goneas et Caloyericon cum domo et quodam loco Teremo Pitheanissa nuncupato » della stessa isola e pertinenti alla chiesa patriarcale di Costantinopoli. Non ho notizie del Torcello e delle località indicate nell'isola di Creta. In Arm. XXXIV, t. 7, f. 54 è una dichiarazione (11 agosto 1463) di « Juan Barbarigo de miser Andrea » sull'affitto da lui preso a Roma nel 1458 dal cardinal Ruteno dei « luoghi del patriarca » « in l'ixola de Candia », dove è ricordato il « fitto de Ligortino una delle ville e possessione » avute da « miser Juan Torgello... in tempo de la bona memoria del nostro Signore, papa Eugenio ».

(2) V. documento X. Per i tre vescovi v. EUBEL op. cit., 255, 192 e 138.

fruirsi *ad vitam* dal detto Niccolò ([1]), ed il 6 luglio 1477, a petizione del medesimo, che « pro eo quod immanissimi Turci bona Atheniensis et Nigropontensis ecclesiarum occupant se sustentare nequeat », unì « ad vitam eiusdem Nicolai dumtaxat » alla mensa di Atene l' « archipresbiteratus ecclesie beate Marie de Montagnana Paduane diocesis » vacante « per liberam resignationem dilecti filii Johannis de la Siegia » ([2]).

Tornando ora ai monasteri della Grande Lavra e di Vatopedi incontrasi una bolla di Pio II (21 novembre 1458) al vescovo Reonense ([3]), la quale ci apprende che Niccolò arcivescovo di Atene

([1]) V. documento XIII.

([2]) V. documento XV. In *Introitus et Exitus*, vol. 495, f. 32', leggiamo: « Dicta die (XVI dicti – cioè augusti – 1477) habuit (dominus vicethesaurarius – cioè – *Petrus de Arenda electus Calaguritanus*, sui cui tristi casi informa GIOVANNI BURCARDO nel suo *Liber notarum a cura di* E. CELANI, II, 116 s. nella nuova edizione dei *Rerum italicarum Scriptores* del MURATORI, t. XXII e v. G. GARAMPI, *Saggi di osservazioni sul valore delle antiche monete pontificie*, Roma 1766, Append., 189, n. 1) similiter a domino archiepiscopo Athenarum florenos auri de camera quinquagintatres pro annata archipresbiteratus beate Marie de Montagnana Paduane diocesis. Ad exitum domino Jo. de la Siega in presenti libro f. 198 » ed infatti al f. indicato (ora 186') si legge fra gli *exitus augusti MCCCCLXXVII*: « die 16 dicti solvit similiter (il vicetesoriere) de mandato facto per introitum et exitum, florenos quinquaginta tres auri de camera domino Johanni de la Siega pro restitutione unius annate archipresbiteratus b(eate) M(arie) de Montagnana Paduane diocesis que non habuit effectum. Ad introitum a domino archiepiscopo Ateniensi pro annata dicti archipresbiteratus in presenti libro fo. 31 ». – In data 5 febbraio del 1483 Sisto IV scriverà al doge di Venezia (Arm. 40, vol. I, f. 11), che, essendo vacata per morte dell'arcivescovo Niccolò (dato morto nel 1484 in *Enciclopedia cattolica*, II, 298) l'arcipretura di S. Maria di Montagnana che Giovanni de la Siega aveva rassegnata a favore di Niccolò ottenendo la facoltà del regresso, lo esorta « ut pro iustitie et equitatis debito oportunis favoribus adesse velit procuratoribus eiusdem Johannis ut dicti archipresbiteratus possessionem liberam, pacificam et expeditam consequi possint, quod erit iustum et nobis, qui ipsum Johannem curialem antiquum et virum prudentem propter eius merita et virtutes plurimum amamus, vehementer gratum ».

([3]) V. documento IV. *Reonen.* è sede vescovile data come suffraganea d'Atene in EUBEL, op. cit., 284, ma che non compare nella serie delle diocesi (vedi però nel vol. III², 259 e 285) e della quale M. LE QUIEN, *Oriens Christianus*, III, Parisiis 1740, 875, scrive: « Nullam aliam habeo notitiam ecclesiae Reonensis, quam ex quibusdam praesulibus ei assignatis sub Athenarum metropoli » e ne enumera tre, uno all'anno 1307 e due al tempo di Leone X.

aveva fatto conoscere come l'abbate e tutti i monaci del monastero *sancte Laure de Monte Sancto ordinis sancti Basilii Salonicensis diocesis* « in multis articulis a fide catholica deviant » e come essi, dai quali dipendeva il monastero di S. Giorgio (la bolla dice sempre « Gorgius ») nell'isola di Sciro ([1]), vi ponevano al governo monaci « similibus erroribus involutos », venendo « propter hoc » il monastero a soffrire « magna detrimenta in spiritualibus ». Per ovviare al male bisognerebbe staccare dal monastero della Santa Lavra quello di S. Giorgio stabilendovi la dignità abbaziale da affidarsi ad un cattolico e poichè l'arcivescovo Niccolò, che i Turchi avevano espulso dalla chiesa di Atene « de illius fructibus, redditibus et proventibus una cum villa dumtaxat » rimastagli « in insula Nigroponte » non poteva *substentari* « ut se iuxta archiepiscopalis dignitatis decenciam facilius substentare valeat », il Papa commette al vescovo Reonense di informarsi delle cose e trovando rispondente a verità quanto era affermato da Niccolò, di staccare il monastero di S. Giorgio da quello della Grande Laura, di mettervi un abbate cattolico e di affidarlo in commenda *quoad vixerit* a Niccolò, da godersi « una cum mensa archiepiscopali Atheniensi, cuius in presenciarum quadraginta florenorum auri de camera fructus, redditus et proventus valorem annuum non excedunt ».

Porta la medesima data un'altra bolla di Pio II diretta ai vescovi di Ferrara e di Oria ([2]) ed al priore dei Crociferi di Negroponte manifestando il proposito d'apportare un « sublevamen in suis necessitatibus » a Teofano arcivescovo (greco) di Atene, per-

([1]) Sciro la maggiore delle isole Sporadi settentrionali (*Enciclopedia italiana*, XXXI, 176 s.) Σκῦρος, da non confondersi con Σῦρος o Σῦρα, delle Cicladi (ibid. 568), che ora è sede d'un vescovado latino (v. G. HOFMANN, *Vescovadi cattolici della Grecia, III, Syros*, in *Orientalia Christiana Analecta*, 112, Roma 1937). Del monastero di S. Giorgio, che nel documento V è indicato semplicemente come chiesa, era priore (v. documento VII) un « Malachias grecus » che addì 15 aprile 1461 fece una deposizione sulle tristi condizioni in cui era la villa « sita in insula Nigropontis que dicitur Castelvalle » data in enfiteusi a Fr. Protimo (v. documento X) copiata a f. 140 del vol. 7 dell'Arm. XXXIV.

([2]) Vescovo di Ferrara nel 1458 era Francesco de Lignamine tesoriere del Papa, che fu poi trasferito a Belluno il 18 aprile 1460 e morirà l'11 gennaio 1462 (EUBEL, op. cit., 153, 103); di Oria (v. qui addietro p. 122, nota 4) un Francesco eletto il luglio 1446 con traslazione dalla sede di Atene (il predecessore, quindi di Niccolò Protimo), dove non si sa quando sia stato nominato (EUBEL, op. cit., ibid., 166).

sona devota a lui ed alla Sede Apostolica. Ora poichè Teofano aveva fatto sapere che gli abbati e conventi dei monasteri di S. Atanasio detto Lavra e di S. Maria di Vatopedi « unionis Grecorum dudum (cioè nel 1439) cum sancta Romana Ecclesia facta rebelles existunt » e Teofano si trovava « per infideles Teucros » (1) e per il patriarca ortodosso di Costantinopoli (2) spogliato della sua chiesa e dei suoi redditi sicchè aveva bisogno di aiuto finanziario « ut statum suum decentius tenere valeat », mentre dal Monastero della Grande Lavra dipendevano nell'isola di Negroponte due chiese, una di S. Demetrio e l'altra della Madonna del reddito di 24 e di 10 ducati, e da quello di Vatopedi la chiesa di S. Giorgio nell'isola di Sciro (3) del reddito di 24 ducati, il Papa ordina che « si legitime constiterit de premissis », gli abbati e conventi siano privati delle dette chiese da darsi in commenda a Teofano « quoad vixerit vel donec spiritum assumentes consilii sanioris » abbati e conventi « a ceptis resipuerint et ab huiusmodi rebellione cessaverint ».

Più di due anni dopo, in due altre bolle (4) Pio II torna sulla Grande Lavra e su Vatopedi colle loro dipendenze di S. Demetrio e di S. Maria nell'isola di Negroponte e di S. Giorgio di Sciro (18 dicembre 1460). Egli dice false le accuse contro le persone delle dette dipendenze fatte dai due arcivescovi di Atene, il latino e il greco, Niccolò e Teofano, e, dichiarata iniqua la sentenza che le privava delle dipendenze attribuite ai due arcivescovi in commenda, ordina a Matteo Lottino vescovo di Andros (5) ed all'ar-

(1) Maometto II fu ad Atene, conquistata col Peloponneso dai Turchi, nell'agosto 1458 (J. von Hammer, *Geschichte des osmanischen Reichs*, II, Pest 1828, 37 s.; F. Gregorovius, op. cit., 385). Non pare fondata l'asserzione del Gregorovius, 388, che « l'arcivescovo latino N. Protimo potè rimanere tranquillamente nella città (di Atene) e governare la sua comunità fino a che morì nel 1483 ».

(2) Patriarca ortodosso di Costantinopoli, successore del molto noto Giorgio Scolario, Gennadio, era Isidoro II (1456-1462: così a p. XIII del vol. I delle *Oeuvres complètes* de G. Scholarios, Paris 1928), del quale « l'on ne sait à peu près rien, il mourut sur son siège, après un patriarcat assez court. Quand et comment, c'est ce que l'on ignore » (*Dictionnaire de théologie catholique*, II, Paris 1914, 1420).

(3) V. p. 127, la nota 1.

(4) V. documenti VI e VII.

(5) In Eubel, op. cit., 88, è dato come nominato vescovo ad Andros nelle Cicladi il 26 aprile 1460 *Matthaeus Grimano* (così anche in Arm.

cidiacono di Negroponte Giovanni de Crescentia di « confirmare vel infirmare sententiam prefatam ».

Un ultimo documento riguarda Niccolò Protimo ed è una bolla di Pio II (1), colla quale il vescovo di Adria (2) riceve l'incarico d'informarsi se rispondano a verità gravi accuse di malversazione nei beni del priorato e ospedale di S. Lorenzo a Negroponte e di cattiva condotta formulate contro Giovanni Rabaldo dell'Ordine dei Trinitari dall'arcivescovo Niccolò, a cui « ut statum suum decentius tenere valeat », se realmente Giovanni è reo, affiderà il priorato e ospedale predetti, che hanno un reddito di 100 fiorini d'oro, mentre quello della mensa arcivescovile di Atene non supera gli ottanta fiorini.

Riguarda poi Francesco Protimo un'altra bolla di Pio II (3), il quale avendo « plenam in Domino fiduciam de prudencia et legalitate » di lui, gli commette di esigere, ricevere e portare alla Camera Apostolica circa mille ducati « in pecunia munerata » lasciati con certi altri beni mobili da Malachia arcivescovo di Corinto (4)

XXXIV, f. 136) *presbiter Andrien.* in luogo del rinunciatario Giacomo Joumondi (*Reg. Lateranen.* 559. ff. 23'-25'), che il 19 del maggio seguente verrà nominato vescovo di Milo nelle Cicladi (EUBEL, ibid., 88, nota 1, a *Andren.* e 191 *Milenen.* con *Reg. Lateranen.* cit., f. 47).

(1) V. documento VIII.

(2) Vescovo di Adria era dal 23 gennaio 1447 Biagio Novello (EUBEL op. cit., 80).

(3) Vedi documento XVIII. – In *Diversorum Cameralium*, t. 31 (che ho già citato a p. 122, nota 3) è inserita la seguente dichiarazione (fol. 98): « Nos B(essarion) etc. tenore presentium fatemur habuisse hic Venetiis et recepisse a nobili viro Franco Prothimo de Negroponte nomine Reverendi in Christo patris d(omini) Nicolai Prothimo archiepiscopi Athenarum latini ducatos tercentos et quinquaginta id est ducatos 350 venetos computandos ad rationes et computum dicti archiepiscopi pro affictatione quinquennali proxime preterita rerum patriarchatus nostri Constantinopolitani in insula Nigropontis existentium salvo in hoc semper iure calculi. In cuius rei fidem presentem cedulam fieri fecimus et nostro consueto anulo sigillari mandavimus. Datum ut supra M° CCCCLXIIII° XXIII martii B. Cardinalis patriarcha Constantinopolitanus se[dis] apostolice legatus manu propria ss. ».

(4) Sarà quel Malachia, che presso LE QUIEN, op. cit., II, 1651, successe a Marco nel 1447. Era certamente un fautore dell'unione con Roma; solo così può spiegarsi l'intervento del Papa a proposito dell'eredità di lui.

morto in Napoli di Romania ([1]), non che certi beni mobili e somme di denaro del defunto vescovo di Schiatiscopulo ([2]) che il Papa aveva applicato alla Camera Apostolica «convertenda in utilitatem et deffensionem catholice fidei».

***

Due bolle di Sisto IV in data del 5 novembre 1471 ([3]) sono concessioni di indulgenze (tre anni e altrettante quarantene) a coloro che «manus porrexerint adiutrices» per una parte a Giorgio Magnafa e Costantino Francopoli cittadini di Costantinopoli e per l'altra a Francesco di Giorgio Cibo della città di Eneo ([4]) per la liberazione dei medesimi e delle loro famiglie dalle mani dei Turchi. I primi due erano stati presi e spogliati di tutti i loro beni quando i Turchi occuparono Costantinopoli (ciò che avvenne il 29 maggio 1453); liberati poi, erano passati «cum hiis que recuperare potuerant» a Negroponte, ma, occupata Negro-

([1]) Cioè Nauplia sul Golfo Argolico nel Peloponneso (v. *Enciclopedia italiana*, XXXIV, 321 s.).

([2]) Cioè di Sciato e Scopelo, due delle isole Sporadi settentrionali (v. LE QUIEN, loc. cit., 117 e 123; *Enciclopedia italiana*, XXXI, 153 s.; *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* del PAULY, II. Reihe, V. Halbband, Stuttgart 1927, 520 s.).

([3]) V. documenti XI e XVII.

([4]) Deve trattarsi della città di Enos alla foce della Marizza, l'antica Αἶνος (sulla quale v. la *Real-Encyclopädie* cit. di PAULY, *neue Bearbeitung herausgeg. von* G. WISSOWA, I, 1 Stuttgart 1893, 1028; *Enciclopedia italiana*, XIV, 1 [nulla pel medio evo e l'età moderna] e Ἐγκυκλοπαιδικὸν Λεξικόν I, Atene 1927, 581 s.). Il capitano generale Niccolò Canal nel luglio 1469 notificava (presso *Annali Veneti dall'anno 1457 al 1500 del senatore Domenico Malipiero*, in *Archivio storico italiano*, VII, parte I, Firenze 1843, 44) «che a' 14 la mattina per tempo l'ha assaltado la città de Evo (sic per Eno), e l'ha presa, sachezada e brusada, e ha fatto 2.000 presoni, e ha menado via 200 persone christiane, e ha tagiado a pezzi molti», e lo storico M. ANTONIO SABELLICO che nella presa di «Oeno» «multi in captivitatem abducti, captivi promiscue mares ac foeminae miserabili more vexati: omnia sacra ac prophana violata, nec ulla christiani nominis habita ratio. Praeda ingens cum duabus millibus captivorum in Euboeam abducta est» (*Historia rerum Venetarum ab urbe condita, Libri XXXIII*, Basileae 1586, 895 (decadis tertiae liber VIII) e a f. 207 recto di *Le historie Vinetiane di* MARCO ANTONIO SABELLICO, Vinezia per Comin da Trino 1554).

ponte dai Turchi [1], erano stati nuovamente presi colle loro famiglie e mandati « in miserrimam servitutem ad partes Turchiae » imponendosi per il riscatto una taglia di 700 ducati. Il Cibo, occupata Eneo dai Veneziani, era stato dai medesimi inviato a Negroponte, ma caduta questa in possesso dei Turchi era stato preso da costoro colla famiglia e condotto « ad partes eorum » imponendogli pel riscatto una taglia di 207 ducati. Lasciato libero con un figlio perchè potesse trovar modo di raggranellare la somma richiesta, erano rimasti in schiavitù la moglie ed altri due figli. Col figlio il Cibo era giunto fino a Roma « victum hostiatim petendo » e poichè non poteva « se et filium substentare » ed era da temersi che la moglie e gli altri due figli, se rimanessero nella servitù dei Turchi, perderebbero « animam simul cum corporibus fidem abnegantes catholicam », aveva invocato l'interessamento del Pontefice.

È del 10 luglio 1477 un'altra bolla di Sisto IV [2] a favore di Giorgio Brana cittadino ateniese, che per eludere la persecuzione dei Turchi ostilissimi alla religione cristiana era fuggito colla moglie, due figli ed altre cinque persone, ma vennero poi tutti presi ad eccezione di Giorgio, che « rerum temporalium penitus destitutus, urgente pietate paterna et amore et fide coniugali suadente, vehementer » desiderava « a tam miserabili condicione liberare » gli altri, dei quali era a temersi « ne per seviciam impiorum hostium lavacro sacri baptismatis et titulo christiani nominis renunciare cogantur » ed ottiene dal Papa la concessione di un indulgenza di cinque anni « omnibus Christifidelibus qui aliquid eidem Georgio pro redemptione predicta facienda in elemosinam erogaverint ».

***

Due bolle di Sisto IV [3] si riferiscono a Cipro ed alla famiglia Podocataro, quella, che il bel monumento al cardinale Lo-

[1] Nel luglio 1470; v. S. Romanin, *Storia documentata di Venezia*, IV, Venezia 1855, 356 ss.; H. Kretschmayr, *Geschichte von Venedig*, II, Gotha 1920, 376 ss.; L. Fincati, *La perdita di Negroponte*, in *Archivio Veneto*, anno XVI, t. XXXII, parte II (fascicolo 64), Venezia 1886, 267-307 (da *Rivista Marittima*, maggio 1886).

[2] V. documento XIV.

[3] V. documenti XVI e XII.

dovico [1] nella chiesa di S. Maria del Popolo ricorderà nei secoli. La prima, del 23 agosto 1471, è l'approvazione e conferma d'una facoltà già concessa da Paolo II (1464-1471), ma le cui lettere relative «eius superveniente obitu» (26 luglio 1471) non furono «confecte», a Filippo di Giovanni Podocataro de Podiris [2], che nel 1472 sarà *orator totius regni Cypri* presso il Papa [3], ed alla moglie Maria Caliergi «ad iura primeve nature et plene libertatis restituendi et ingenuos faciendi» tre «quos ipsi eligendos seu nominandos duxissent» di quei «servi ascripticii parici nuncupati qui quibusdam ecclesiis ac ipsorum prelatis censum et alia servitia ac onera personalia et realia prestare tenebantur» [4]. È un documento che interessa sia la storia dell'economia sociale, sia quella della carità cristiana.

La seconda (del 14 maggio 1472) diretta all'arcivescovo di Nicosia [5], fa conoscere la situazione disagiata nella quale in alcune ville o casali delle diocesi cipriotte di Nicosia (metropoli), Limisso (Nimocien.) e Pafo [6], di spettanza a diversi membri della

(1) Nominato vescovo di Capaccio il 14 novembre 1483, creato cardinale il 28 settembre 1500, arcivescovo di Benevento l'8 gennaio 1504, † il 25 agosto seguente (vedi *Enciclopedia italiana*, IX, 1644 s.; EUBEL op. cit., 84, 118 e III², 132 e le note del CELANI al *Liber notarum* del BURCARDO cit., I, 246 e II, 458 s.).

(2) Nel documento XII: «de Podoris».

(3) V. su di lui le note a pp. 153 e 561 del vol. III della *Histoire de l'île de Chypre* del DE MAS LATRIE, Paris 1855, e G. HILL, *A history of Cyprus*, III, Cambridge 1948, 575, 578, 676-678.

(4) Sulle tristi condizioni in cui versavano a Cipro i «parici» vedi la voce πάροικοι «accolae, ascriptitii qui simul cum praediis venibant», in C. DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae graecitatis*, I, Lugduni 1638, 1122 s.

(5) Era dal 14 settembre 1471, trasferitovi da Anglona ove era stato eletto il 5 novembre 1466, Ludovico Fenollet accolito pontificio, che passerà a Capaccio il 22 marzo 1476, morendo poco dopo, poichè il 9 agosto 1476 gli fu dato successore per *obitum* il cardinale Ausia de Podio (v. EUBEL, op. cit., 203, 89, 118). Era stato nominato arcivescovo di Cagliari il 13 febbraio 1467 (EUBEL 114), ma le opposizioni del Re di Aragona lo esclusero sempre dal possesso di tale chiesa, onde fu restituito a quella d'Anglona alli 27 di gennajo del 1468. *Lib.* 81 *Oblig.* pag. 16t, *Lib.* 83 pag. 9t (G. MARINI, *Degli archiatri pontificj*, I, Roma 1784, 223, nota a; e v. anche EUBEL, loc. cit., 89, nota a *Anglonen.* (il 20 marzo 1476 aveva avuto il titolo di arcivescovo di Damasco) (e v. anche EUBEL, ibid., 142, sotto *Damascen.*).

(6) V. il *Provinciale* in EUBEL, op. cit., 285.

famiglia Podicataro si trovavano i cattolici di rito latino. Infatti come informava nella sua supplica il ricordato Filippo, se nel regno di Cipro tutte le chiese cattedrali e nelle diocesi anche alcune chiese parrocchiali si servivano del latino ed osservavano il rito latino, « in quam pluribus villis seu casalibus » e specialmente in alcuni dei quali si fa il nome (1) « nulla latina sed tantummodo Graecorum Armenorum et Iacobitarum et quorumdam etiam scismaticorum ecclesie reperiuntur » sicchè Filippo e consorti e gli altri cristiani latini, quando si trattengono in tali località, debbono nelle domeniche ed altri giorni festivi « carere missis et aliis divinis officiis et ecclesie sacramentis per latinos catholicos sacerdotes more catholico dicte latine ecclesie celebratis et ministratis ». Per ovviare a tale inconveniente i Podocatari domandavano la

(1) Degli undici luoghi nominati trovo in la *Carte de l'île de Chypre* annessa alla storia del DE MAS LATRIE, Trimitusia e Audimou nel relativo distretto con, ivi pure, un Haios Georgios. Vassa è ricordata nella antica nota di Santi, dei quali s'avevano reliquie nell'isola di Cipro, riferita da LEONZIO MACHERA (prima metà del secolo XV), data in versione italiana già da FLORIO BUSTRON (metà del secolo XVI) nella sua *Historia overo Commentarii de Cipro* a pp. 33-35 della edizione fattane da R. DE MAS LATRIE nel t. V di *Mélanges historiques* della *Collection de documents inédits sur l'histoire de France publiés par les soins du ministère de l'instruction publique*, Paris 1886, 1-530 (dove a pag. 25 si legge anche « Treminthus era in la Messaria, nel casal c'hoggi dì si chiama Trimithussia delli Babini, gentilhuomini de casata antiqua e nobile », a p. 420 sono indicati come donati dal re Giacomo II a Pietro Podocatharo i casali di Chirsefano (sarà il nostro *Quistofane*?), San Tharapo (certo il nostro *sancti Tarappi*) e Iono (il nostro *Voni*?), a Filippo Podocatharo quello di Doro (e v. a p. 451), e (p. 424) a Giffen (il nostro *Zofredus*) Babin « Trimithussia e pertinentie », in versione francese da C. SATHAS, *Vie des saints allemands de l'Eglise de Chypre*, in *Archives de l'Orient latin*, II, Paris 1884, *documents*, 407-411, p. 409 (« à Vassa, le moine s. Barnabe », come «a Vassa, Barnaba monaco »: BUSTRON, p. 24), che J. HACKETT, *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, London 1901 riproduce nel testo greco a nota 2 di p. 420 s. e che è commentata da H. DELEHAYE a pp. 251-253 del suo articolo *Saints de Chypre* in *Analecta Bollandiana*, XXV (1907), 161-301 (v. ora nell'edizione, con versione inglese, dell'opera del MACHERAS, di R. M. DAWKINS, *Leontios Makhairas, Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled Chronicle*, I, Oxford 1932, il § 32 a pp. 30-33 colle note in II, 58-62). Il villaggio, secondo Dawkins, è a sette miglia ad ovest di Kherokitia in diocesi di Limisso (Nimocien.). Il villaggio « sancti Tarappi » dovrebbe essere lo « Hagios Therapon » (dal nome del noto Santo) « près d'Angastina » (DELEHAYE, loc. cit., 247).

facoltà di erigere in quei casali chiese latine o di convertire in chiese latine e parrocchiali chiese greche ivi esistenti, alle quali assegnavano come dote 20 ducati d'oro « pro qualibet ex decimis que in dictis casalibus eorumque partinentiis colliguntur » aggiungendo « de propriis bonis » altri 10 ducati. Tali chiese poi sciolte da ogni giurisdizione e superiorità dai vescovi greci e altri non latini, dovevano dipendere dai capitoli delle cattedrali, nelle cui diocesi sorgevano e « in defectu presbiterorum secularium quorum magna penuria est in illis partibus » potevano conferirsi a monaci od a frati di qualsiasi ordine anche mendicanti: « hoc cederet ad divini cultus augmentum et magnum eiusdem Philippi et aliorum prefatorum et eius consortium aliorumque latinorum catholicorum in dictis casalibus pro tempore commorancium consolacionem ». Il Pontefice, non avendo « de premissis certam noticiam », commise all'arcivescovo di informarsi diligentemente « de premissis omnibus et singulis eorumque circumstanciis universis » perchè se trovasse « ita esse » le cose, provvedesse « prout tibi secundum Deum videbitur salubriter expedire ». Finora non ho trovato che cosa abbia poi deliberato l'arcivescovo di Nicosia.



Sono 29 i nomi di segretari e scrittori apostolici che si leggono al principio ed alla fine delle 18 bolle che qui pubblico, ma in realtà si tratta di 27 persone perchè *G. Lollius* (documento V) e *G. de Piccolominibus* (documenti VIII-X, XVIII), come *Ja. Lucensis* (documento III) e *Ja. Papiensis* (documenti VI, VII) erano lo stesso individuo, il primo cioè *Gregorio o Goro Lolli Piccolomini* figlio d'una sorella del padre di Pio II, che lo scelse come suo segretario e gli concesse « di aggiungere lo stemma e cognome Piccolomini tanto per sè che pei suoi congiunti » (G. Cecchini in *Enciclopedia storico-nobiliare italiana* di V. Spreti, IV, Milano 1931, 135, ove della famiglia Loli Piccolomini tuttora esistente), sul quale v. la nota di G. Marini, *Degli archiatri pontificj*, II, Roma 1784, 158; il secondo *Giacomo Ammannati* da Lucca (perciò *Jacobus Lucensis*) segretario apostolico dall'aprile 1454 (v. W. von Hofmann, *Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden vom Schisma bis zur Reformation* [Bibliothek des kgl. preussischen histor. Instituts in Rom], II, Rom 1914, 113), eletto vescovo di Pavia (perciò *Jacobus Papiensis*) nel luglio 1560, creato cardinale

il 12 dicembre 1461, conservando la sede di Pavia, vescovo suburbicario di Tuscolo il 10 settembre 1479 (Eubel, loc. cit., 212, 14, 422 e vedi su di lui E. Carusi in *Enciclopedia italiana*, II, 985 s., il *Lexikon für Theologie und Kirche* del Buchberger, I, Freiburg i. Br. 1930, 366; *Enciclopedia Cattolica*, I, 1079; *Dictionnaire*, cit. *d'hist. et géogr. ecclés.*, II, 1298 s.). Di dodici dei rimanenti non ho potuto trovare notizie. Per gli altri ecco quanto mi risulta. Il *Fabritius* delle bolle III, V ed VIII è probabilmente lo scrittore apostolico Fabrizio di Tagliacozzo ricordato in un documento del 1463 presso v. Hofmann, loc. cit., 213 e può essere il Fabritius *abbreviatore* nominato nella bolla di Pio II del 30 maggio 1464 sul Collegio degli abbreviatori, in M. Tangl, *Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200-1500*, Innsbruck 1894, 184; *Giovanni Aurispa* della bolla I è il noto umanista nato a Noto in Sicilia e morto a Ferrara nel 1459, illustrato con varie pubblicazioni da R. Sabbadini (v. *Enciclopedia italiana*, V, 375 s.; *Enciclopedia Cattolica*, II, 413); *Andrea Trapesunzio* (documenti II, III, IX, XI) è il figlio del noto umanista Giorgio da Trebisonda (che gli rinunciò l'ufficio di segretario apostolico), divenuto poi abbreviatore apostolico (v. una mia nota in *le due lettere di Giorgio di Trebisonda a Maometto II*, in *Orientalia Christiana Periodica*, IX [1943], 65-99, p. 67); *A. de Cortesiis* del documento IV può essere Alessandro o Antonio de C., che trovo nominati presso v. Hofmann, op. cit., I, 43, 64 e II, 85, 184 (Antonio de C. è fra gli abbreviatori nella cit. bolla di Pio II in Tangl, op. cit., 184 come pure i seguenti de Tongues e Garilliati); *O. L. Pontanus* dello stesso documento può essere Ottaviano Pontano registratore delle lettere apostoliche dal dicembre 1459, † nel giugno del 1463 (v. Hofmann, op. cit., II, 82); *N. de Tongues* (documenti VI, VII, XVIII) è Niccolò Tonghen de Wormedick (o di Tüngen) nominato scrittore nel maggio 1458 (v. Hofmann, loc. cit., 188), che nel 1468 verrà nominato vescovo di Warmia (Ermland) e morirà nel 1489 (Eubel, loc. cit., 263; ebbe nelle condizioni politiche in cui trovavasi quella regione un episcopato tempestoso: vedine l'esposizione in T. Treteri, *De episcopatu et episcopis ecclesie Varmiensis*, Cracoviae 1685, 51-68 e sia ricordata la monografia in lingua polacca di E. Kozłowski su N. Tungen e le contestazioni per il vescovado di Warmia 1467-1479, Kraków 1896/97; un breve a lui di Paolo II del 3 luglio 1471 è pubblicato da A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae*, II, Romae 1861, 172,

nº CCIX; F. Hipler nel *suo Spicilegium Copernicanum*, Braunsberg 1873, 246-265, ha pubblicato *Die Statuten des Ermländischen Domkapitels von B. Nikolaus von Tüngen* compilati fra il giugno 1485 ed il 1489. È degno di nota il fatto che nel suo testamento Niccolò lasciò 120 marche per la scuola della sua cattedrale: F. Hipler, *Bibliotheca Warmiensis*, I, Braunsberg und Leipzig 1872 [è il vol. IV dei *Monumenta historiae Warmiensis*], 54); *Niccolò Garilliati* (documenti XI, XIII, XVI), che compare fra gli ufficiali di Curia già nel novembre del 1459 (v. Hofmann, loc. cit., 82), quando addì 21 ottobre 1485 fu da Innocenzo VIII nominato vescovo di Ivrea e detto canonico di Ginevra, in *sacerdotio constitutus* e *decretorum doctor*; *notarius noster, litterarum apostolicarum abbreviator et in illarum expeditione venerabili fratri nostro Roderico episcopo Portuensi et pro tempore existenti sancte Romane ecclesie vice cancellario* (Rodrigo Borja, il futuro Alessandro VI) *assistens* (Eubel, loc. cit., 169: *Reg. Lateran. 847*, f. 391; nelle *Memorie storiche sulla chiesa d'Ivrea*, Ivrea 1881, compilazione di G. Saroglia, 77, è detto N. Gariglietti); *Giacomo de Rizonibus* (documenti XII, XIII) abbreviatore nella cit. bolla di Pio II (Tangl, loc. cit.), † nell'estate del 1485 (v. Hofmann, op. cit., I, 16, nota 5, 125, nota 8; II, 235, 257); *Pietro de Varris* (documento XII) fu registratore delle lettere apostoliche dal 31 luglio 1450 alla morte nel settembre del 1482 (v. Hofmann, op. cit., II, 82); *Jo. de Gerona* (documento XIV) deve essere l'abbreviatore Giovanni Gerones della bolla di Pio II (Tangl, loc. cit., 185), nominato (G. Gerona) registratore delle lettere apostoliche il 14 febbraio 1474, che diverrà chierico della Camera apostolica l'8 di gennaio del 1486 e morirà al 25 di novembre del 1494 (v. Hofmann, op. cit., II, 82, 93, e le note di G. Marini, op. cit., II, 239 e di G. Garampi, p. 193 dell'*Appendice* ai suoi *Saggi di osservazioni sul valore delle antiche monete pontificie*); *N. Bregeon* (documento XV) è ricordato nella memoria di un curiale per la riforma sotto Alessandro VI (anno 1497) presso v. Hofmann, loc. cit., 235, e compare fra gli abbreviatori *de parco maiori* ed i *sollicitatores literarum apostolicarum* negli anni 1497 e ss. nel Burcardo ed. cit. del Celani, II, 38, 103, 118, 149; finalmente di *Niccolò de Bonaparte* (documento XVII) nominato registratore delle lettere apostoliche il 29 settembre 1460 [1] e

[1] Nelle bolle di nomina (*Reg. Vatic.* 515, f. 280': *Officiorum Pii II*, lib. I e v. anche a f. 168), è detto *de sancto Miniate clericus Lucane dio-*

chierico della Camera Apostolica il 3 gennaio 1468 (v. HOFMANN, loc. cit., 82, 92) non si hanno memorie oltre il novembre 1471, come può vedersi presso GARAMPI, loc. cit., 152, nota 20.

ANGELO MERCATI

Io. Aurispa I 30.I.1455

« Nicolaus etc. Venerabili fratri Nicolao Prothino [1] archiepiscopo Athenien. salutem etc. Quia presentis vite condicio statum habet instabilem et ea que visibilem habent essenciam tendunt visibiliter ad non esse tu hac [sic] salubri meditatione premeditans diem tue peregrinationis extremum dispositione testamentaria desiderans [sic] prevenire. Nos itaque tuis in hac parte supplicationibus inclinati ut de bonis tuis undecumque non per ecclesiam seu ecclesias tibi commissas alias tamen licite acquisitis que ad te pertinere omnimode dinoscuntur libere testari valeas et de bonis mobilibus ecclesiasticis tue dispositioni seu administrationi commissis que tamen non fuerint altaris seu altarium ecclesiarum tibi commissarum ministerio seu alicui spetialiter earumdem ecclesiarum divino cultui seu usui deputata necnon de quibuscumque bonis mobilibus a te per ecclesiam seu ecclesias licite acquisitis pro decentibus et honestis expensis tui funeris et pro remuneratione illorum qui tibi viventi servierunt sive sint consanguinei sive alii iuxta meritum moderate tamen disponere et erogare et alias in pios ac licitos usus convertere possis prius tamen de omnibus predictis bonis ere alieno et hiis que pro reparandis domibus seu hedificiis consistentibus in locis ecclesiarum vel beneficiorum tuorum culpa vel negligentia tua seu tuorum procuratorum destructis seu deterioratis necnon restaurandis aliis iuribus earumdem ecclesiarum vel beneficiorum deperditis et culpa vel negli-

---

cesis legum doctor; era pertanto di quella famiglia (Buonaparte di S. Miniato), imparentata secondo alcuni con quella da cui nacque Napoleone, ma che « i Buonaparte di Sanminiato non abbiano niente che fare co' Buonaparte di Sarzana (da' quali discende in modo incontestabile la famiglia di Napoleone) fu dimostrato all'evidenza dal Passerini » (G. SFORZA, *Gli antenati di Napoleone I in Lunigiana*, in *Miscellanea di Storia italiana*, terza serie, tomo XVII [XLVIII] della raccolta, Torino 1915, 27-119, p. 33).

[1] Corretto nell'originale da « prothonot[ario] »

gentia supradictis fuerint oportune deductis plenam et liberam paternitati tue auctoritate presentium concedimus facultatem. Volumus autem ut in eorum ecclesiasticorum disposicione bonorum iuxta quantitatem residui erga ecclesias a quibus eadem percepisti te liberalem exhibeas prout conscientia tibi dictaverit et anime tu saluti videris expedire. Et insuper cum tu, sicut asseris, ex magno devotionis fervore cupias sanctum Sepulcrum dominicum et alia loca sacra ultramarina personaliter peregre visitare et hoc propter prohibitionem per sedem apostolicam sub late excommunicationis sententie pena in illuc accedentes olim factam non possis [1] absque ipsius sedis licentia adimplere, tibi quod tu cum quatuor aliis personis honestis ecclesiasticis vel secularibus etiam ordinum quorumcumque quas propterea duxeris eligendas Sepulcrum et alia loca sacra predicta inhibitione non obstante prefata personaliter visitare valeas eisdem auctoritate et tenore licentiam elargimur. Datum Rome apud sanctum Petrum anno etc. MCCCCLIIII tertio kalendas februarias pontificatus nostri anno octavo.

x
x
x

L. de Castiliono Adrianus

Registrum Vaticanum 431, f. 28'-29.

A. Trapezuantii II 23.VI.1458

Calistus etc. Ad futuram rei memoriam. Personam venerabilis fratris nostri Nicolai archiepiscopi Athenien. sincera diligentes in Domino caritate votis suis libenter annuimus iis praesertim per que suis et suorum commoditatibus valeat salubriter provideri. Sane pro parte dicti archiepiscopi nobis exhibita petitio continebat quod nuper venerabilis frater noster Isidorus episcopus Sabinen. sancte Romane ecclesie cardinalis perpetuus administrator ecclesie Nigroponten. in spiritualibus et temporalibus per sedem apostolicam deputatus ob sinceram affectionem quam ad prefatum archiepiscopum propter eius eximia merita probitatis gerit et alias causas tunc expressas quamdam villam de Prino nuncupatam in insula Nigroponten. consistentem et ad mensam patriarchalem prefate ecclesie legitime

[1] Per la proibizione dei pellegrinaggi in Terra Santa vedi A. Mercati in nota 3 di p. 295 di *Orientalia Christiana Periodica*, XV (1949).

pertinentem et dudum certis aliis simili modo per eius predecessorem locatam cum orto et aliis omnibus iuribus et pertinentiis suis prefato archiepiscopo et quinque personis per ipsum nominandis per eos successive donec quilibet eorum in humanis viveret tenendam usufructuandam possidendam et gubernandam sub annua responsione nonaginta perperorum (1) monete illius patrie eidem cardinali et successoribus suis patriarchis Nigroponten. aut ipsius ecclesie administratoribus seu commendatariis pro tempore existentibus annis singulis in certis tunc expressis terminis persolvendorum et certis aliis tunc expressis adiectis conditionibus locavit et concessit expresse inter eos convento quod si forsan dictus archiepiscopus aut aliqua ex personis per eum nominandis huiusmodi in solutione dicte responsionis per triennium a die habite possessionis pacifice dicte ville cessaret, ex tunc locatio et concessio huiusmodi forent casse et irrite ac inanes et pro revocatis haberentur necnon archiepiscopus et persone nominande huiusmodi dicte ville privati forent ipsaque villa ad eandem ecclesiam seu mensam redire deberet eo ipso prout in quodam publico instrumento desuper confecto dicitur plenius contineri. Quare pro parte dicti archiepiscopi nobis fuit humiliter supplicatum ut concessiones et locationes alias si que forsan de dicta villa quibusvis aliis personis facte repperirentur revocare et annullare necnon sibi factam locationem et concessionem huiusmodi confirmare et approbare de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur de premissis per relationem prefati cardinalis plene informati cupientesque locationem et concessionem archiepiscopo factas huiusmodi nostre confirmationis ministerium pleno subsistere robore firmitatis huiusmodi supplicationibus inclinati omnes et singulas quibusvis aliis personis preterquam archiepiscopo et per eum nominandis predictis et presertim dilecto filio Nicolao Jacobi civi constantinopolitano de eadem villa eiusque adiacentiis per prefatum cardinalem aut alium dicte ecclesie patriarcham seu administratorem aut quosvis alios quacumque auctoritate factas locationes concessiones et assignationes etiam si auctoritate apostolica et ex certa scientia confirmate et approbate fuerint auctoritate apostolica et scientia similibus revocantes et annullantes ac nullius roboris vel mo-

(1) *Perperi*, moneta aurea bizantina (v. C. DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis, ed. nova aucta a* L. FAVRE, IV, Niort, 1885, 272 [Hyerperum]; E. MARTINORI, *La moneta*, Roma 1925, 220 s.).

menti fore decernentes, necnon easdem archiepiscopo et nominandis predictis factas ut premittitur de villa orto et pertinentiis ante dictis locationem et concessionem ratas et gratas habentes illas et que ad ea concernunt omnia et singula in dicto instrumento contenta auctoritate apostolica et scientia predictis tenore presentium confirmamus et approbamus et plene firmitatis robur obtinere et per cardinalem aut successores suos prefatos revocari aut aliquem ex archiepiscopo et personis per eum nominandis predictis super eis quovis quaesito colore impeti vel molestari non posse decernimus per presentes supplentes omnes et singulos defectus si qui forsan intervenerint in eisdem. Et nichilominus pro potiori cautela villam cum orto et aliis supradictis eo modo et ea forma quo et qua dictus cardinalis eam concessit nos quoque prefato Nicolao archiepiscopo pro se et personis per eum nominandis antedictis donec et quousque vixerint in humanis per eos videlicet et eorum quemlibet tenendam regendam usufructandam possidendam et gubernandam sub predicta annua responsione per eos modo et sub pena similibus annis singulis et in eisdem terminis facienda et persolvenda dicta auctoritate per presentes locamus concedimus et assignamus ita quod liceat eis corporalem possessionem ville et orti ac iurium et pertinentium predictorum per se vel alium seu alios auctoritate propria apprehendere et donec vixerint possidere ac illorum fructus redditus et proventus in suos usus et utilitatem convertere alicuius licentia et assensu super hoc minime requisitis, alienatione tamen ipsius ville aut alicuius partis eiusdem ipsis penitus interdicta. Non obstantibus premissis ac constitutionibus et ordinationibus apostolicis statutis quoque et consuetudinibus dicte ecclesie iuramento confirmatione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis, ceterisque contrariis quibuscumque. Volumus autem quod quamprimum archiepiscopum et quinque personas nominandas predictas ab hac luce migrare aut forsan penam conventionis predicte incurrere contigerit dicta villa cum orto iuribus et pertinentiis supra dictis ad eandem ecclesiam sive mensam libere revertatur eo ipso. Nulli ergo etc. nostre revocationis annullationis constitutionis confirmationis approbationis supplectionis locationis concessionis assignationis et voluntatis infringere. Si quis autem etc. Datum Rome apud sanctum Petrum anno etc. MCCCCLVIII nono kalendas iulii pontificatus nostri anno quarto.

Gratis de mandato d(omini) n(ostri) pape.

Ja. Bouron L. de Cosciariis

Reg. Vatic. 453, f. 23'-24'.

Ia. Lucen. III 21.X.1458

Pius etc. Venerabili fratri Nicolao archiepiscopo Athenien. salutem etc. Personam tuam nobis et apostolice sedi devotam sincera in Domino caritate complectentes, votis tuis libenter annuimus, hiis presertim per que tuis et tuorum commoditatibus salubriter valeat provideri. Exhibita siquidem nobis nuper pro parte tua petitio continebat quod, cum dudum venerabilis frater noster Isidorus episcopus Sabinen. perpetuus administrator ecclesie Nigroponten. in spiritualibus et temporalibus per sedem apostolicam deputatus, ob sinceram affectionem, quam ad personam tuam gerit, et alias tunc expressas causas quandam villam de Pruno nuncupatam in insula Nigroponten. consistentem et ad mensam patriarchalem prefate ecclesie legitime pertinentem cum omnibus iuribus et pertinentiis suis tibi et quinque personis per te nominandis per eos successive tenendam et usufructuandam sub certa responsione ac terminis et censuris adiectis, prout in instrumento desuper confecto dicitur plenius contineri, locasset et concessisset, postmodum fe(licis) re(cordationis) Calistus papa III predecessor noster concessionem; locationem et omnia ac singula in dicto instrumento contenta per suas ad futuram rei memoriam litteras de premissis plene informatus confirmavit approbavit et omnes ac singulos defectus, si qui forte in premissis intervenissent, supplevit ac concessionem de predicta villa tibi et personis predictis sub certis modo et forma locavit, concessit et assignavit prout in ipsius litteris dicitur plenius contineri. Quare pro parte tua nobis supplicatum est ut concessionem predecessoris huiusmodi approbare et instrumentum predictum ac quecumque inde secuta confirmare et defectus si qui in eis forte intervenissent supplere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur huiusmodi supplicationibus inclinati litteras predecesssoris huiusmodi quarum nec non instrumenti predicti tenores presentibus pro sufficienter expressis habentes auctoritate apostolica tenore presentium approbamus et ratificamus ac pro potioris cautele suffragio instrumentum ac omnia et singula in eo contenta ac inde secuta quecunque auctoritate prefata confirmamus et approbamus ac omnes et singulos defectus si qui forsan in premissis vel eorum aliquo quomodocumque et qualitercumque intervenerint supplemus. Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis ac statutis et consue-

guas, necnon monacos in monasterio sancti Gorgii huiusmodi presencialiter residentes amoveas ab eodem, prout de iure fuerit faciendum ac in eo abbatialem dignitatem erigas statuasque quod illud per aliquem catholicum abbatem dicti ordinis regi debeat perpetuo et gubernari. Et nichilominus si segregacionem, separacionem, dissolucionem suppressionem, amocionem, statutum et ordinacionem predicta per te vigore presencium fieri contigerit, ut prefertur, prefatum monasterium sancti Gorgii, cuius ipse Nicolaus archiepiscopus eciam asserit [1], quinquaginta sive per resignacionem, separacionem, dissolucionem ac amocionem huiusmodi tunc sive alias quovismodo vacet, eciam si eius disposicio ex quavis causa ad sedem apostolicam specialiter vel generaliter pertineat dumodo tempore date presencium non sit ei de abbate canonice provisum, cum omnibus iuribus et pertinenciis suis prefato Nicolao Archiepiscopo per eum quoad vixerit una cum mensa archiepiscopali Atheniensi cuius in presenciarum quadraginta florenorum auri de camera fructus, redditus et proventus secundum communem extimacionem valorem annuum non excedunt, tenendum, regendum et gubernandum dicta auctoritate commendes, curam, regimen et administracionem ipsius monasterii sancti Gorgii prefato Nicolao Archiepiscopo in huiusmodi spiritualibus et temporalibus plenarie committendo ac faciendo sibi a conventu pro tempore forsan existentem [sic] obedienciam et reverenciam congruentes nec non (a) dilectis filiis vassalliis [sic] et subditis dicti monasterii sancti Gorgii consueta iura et servicia exhiberi sibique de fructibus, redditibus et proventibus monasterii sancti Gorgii huiusmodi, dicta durante commenda, integre responderi. Contradicentes etc. Non obstantibus constitucionibus et ordinationibus apostolicis ac statutis et consuetudinibus monasteriorum et ordinis predictorum iuramento, confirmacione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis contrariis quibuscumque aut si conventui, vassallis et subditis predictis vel quibusvis aliis coniunctim vel divisim a dicta sit sede indultum quod interdici, suspendi vel excommunicari non possint per litteras apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mencionem. Volumus autem quod si commendam huiusmodi per te vigore presencium fierri [sic] contigerit, ut prefertur, idem Nicolaus Archiepiscopus, debitis et consuetis dicti monasterii sancti Gorgii supportatis oneribus, de residuis illius fructibus, redditibus et proventibus disponere et ordinare libere et licite valeat

[1] Quanto segue è un testo molto scorretto.

sicuti illi qui dictum monasterium sancti Gorgii obtinuerunt pro tempore de illis disponere et ordinare potuerunt seu eciam debuerunt, alienacione tamen quorumcumque bonorum immobilium et preciosorum immobilium [sic] dicti monasterii sancti Gorgii sibi penitus interdicta. Et insuper ex nunc irritum decernimus si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attemptari. Datum Rome apud sanctum Petrum anno incarnacionis dominice millesimo quadringentesimo quinquagesimo octavo undecimo Kalendas decembris anno primo.

O. L. Pontanus

Registrum Lateranense 548 a, ff. 241 s.

G. Loillius V 27.XI.1458

Pius etc. Venerabilibus fratribus Ferrariensi et Horiensi episcopis, ac dilectio filio Johanni priori sancte Marie Cruciferorum in Civitate Nigropontensi salutem etc. Personam venerabilis fratris nostri Theophani archiepiscopi Atheniens. nobis et apostolice sedi devotam suis exigentibus meritis paterna benevolentia prosequentes, illa sibi favorabiliter concedimus per que in suis necessitatibus aliquod suscipere valeat sublevamen. Nuper siquidem ad audientiam nostram fuit, Theophono [sic] archiepiscopo prefato referente, deductum, quod iniquitatis filii sancti Athanasii Laura nuncupati et beate Marie virginis de Vatopedi ordinis sancti Basilii in Monte sancto monasteriorum moderni abbates et conventus, spiritu superbie et rebellionis assumpto, unionis Grecorum dudum cum sacrosancta Romana ecclesia facte rebelles existunt et catholicam ecclesiam aliarum omnium caput atque magistram (1) tanquam scismatici (2) et obstinati recognoscere respuunt et pertinaciter in eorum cecitate perdurant in grave animarum suarum periculum, catholice religionis vilipendium et scandolum [sic] plurimorum. Nos itaque attendentes quod si ita est abbates et conventus predicti sancti Demetrii et sancte Marie virginis extra muros insule Nigropontine et sancti Georgii (in) insula Cyri sitis ecclesiis, quarum sancti Demetrii et sancti Georgii (a) monasterio sancti Athanasii Laura, sancte Marie vero ecclesie predicte a monasterio beate Marie virginis Vatopedi dependent et grancie si-

(1) Hofmann (v. sotto) ha letto « originem »
(2) Or. « scimatici »

ve membra earum existunt et ad illas pleno iure pertinere noscuntur, reddiderunt se prorsus indignos, quodque premissa non debent inulta sub dissimulatione relinqui ac volentes eidem archiepiscopo, qui, ut asserit, ecclesia sua Athenien., cui preerat, per infideles Teucros christiani nominis inimicos et scismaticum quendam se pro patriarcha Constantinopolitano gerente(m) suisque redditibus spoliatus existit, de alicuius subventionis auxilio et ut statum suum decentius tenere valeat providere, discretioni vestre per apostolica scripta mandamus quatenus si, vocatis abbatibus et conventibus predictis ac aliis qui fuerint evocandi, vobis legitime constiterit de premissis, dictos abbates et conventus ecclesiis prefatis privatos esse decernatis pariter et declaretis, eosque realiter amoveatis ab eisdem prout de iure fuerit faciendum. Et nihilominus si per vos iuxta tenorem presentium ita decerni et declarari ac ipsos abbates et conventus ab eisdem ecclesiis amoveri contigerit ut prefertur, sancti Demetrii, cuius viginti quatuor, et sancte Marie, cuius decem ac sancti Georgii, cuius etiam viginti quatuor florenos auri de camera fructus, redditus et proventus secundum communem extimationem valorem annuum ut idem Theof(anu)s archiepiscopus similiter asserit, non excedunt, ecclesias sive grancias vel membra huiusmodi, eis tamen prius ab eisdem monasteriis divisis et demembratis sive per decretum, declarationem et amotionem huiusmodi vestra, sive alias quovis modo aut ex alterius cuiuscunque persona vacent aut illa vacare contingat cum omnibus iuribus et pertinentiis suis eidem Theof(ano) archiepiscopo per eum quoad vixerit vel donec abbates et conventus predicti spiritum assumentes consilii sanioris a ceptis resipierint et ab huiusmodi rebellione cessaverint eandemque Romanam ecclesiam recognoverint et ad ipsius gremium unitatemque redierint, tenendos, regendos et etiam gubernandos auctoritate nostra commendare curetis, ita quod ipse Theof(anus) archiepiscopus de fructibus, redditibus et proventibus ecclesiarum huiusmodi, debitis illorum supportatis oneribus, commenda durante predicta, disponere et ordinare libere et licite valeat sicuti abbates et conventus predicti de illis hactenus disponere et ordinare potuerunt seu etiam debuerunt, alienatione tamen quorumcumque bonorum immobilium et pretiosorum mobilium ecclesiarum predictarum sibi penitus interdicta, inducentes eundem Theof(anum) archiepiscopum vel procuratorem suum eius nomine in corporalem possessionem ecclesiarum iuriumque et pertinentiarum predictarum et defendentes inductum, amoto exinde quolibet illicito detentore ac facientes ipsum Theof(anum) archiepi-

scopum vel dictum procuratorem suum pro eo ad huiusmodi ecclesias, ut est moris, admitti sibique de illarum fructibus, redditibus, proventibus, iuribus et obventionibus universis integre responderi. Contradictores per censuram ecclesiasticam appellatione postposita compescendo. Ceterum si per summariam informationem super hiis per vos recipiendam vobis constiterit quod ipsorum abbatum et conventuum necnon aliorum quos huiusmodi processus concernunt pro huiusmodi monitionibus et citationibus de ipsis faciendis presentia commode haberi nequeat, nos vobis processus, monitiones huiusmodi per edicta publica locis affigenda publicis ubi verisimilius et commodius ad notitiam monitorum et citatorum huiusmodi duxeritis pervenire posse in valvis ecclesiarum predictarum faciendi plenam concedimus tenore presentium facultatem ac volumus quod huiusmodi processus necnon monitiones et citationes perinde dictos monitos et citatos arctent ac si eis intimate et insinuate personaliter et presentialiter extitissent non obstantibus pie memorie Bonifatii pape VIII predecessoris nostri, illis presertim quibus cavetur ne quis extra suam civitatem vel diocesim nisi in certis exceptis casibus et in illis ultra unam dietam a fine sue diocesis ad iudicium evocetur, seu ne iudices a sede predicta deputati extra civitatem et diocesim in quibus deputati fuerint contra quoscumque procedere sive alii vel aliis vices suas committere presumant et de duabus dietis in concilio generali et aliis constitutionibus apostolicis nec non monasterii et ordinis predictorum iuramento, confirmatione apostolica vel quacumque firmitate alia roboratis statutis et constitutionibus contrariis quibuscumque aut si aliqui super provisionibus sibi faciendis de ecclesiis huiusmodi speciales vel aliis beneficiis ecclesiasticis in illis partibus generales dicte sedis vel legatorum eius litteras impetrarint etiam si per eas ad institutionem, reservationem et decretum vel alias quomodolibet sit processum, quibus omnibus prefatum Theof(anum) archiepiscopum in assecutione dictarum ecclesiarum volumus anteferri, sed nullum per hoc eis quoad assecutionem beneficiorum aliorum preiudicium generari, seu si venerabili fratri nostro patriarche Constantinopolitano latino vel quibusvis aliis communiter vel divisim a dicta sit sede indultum quod ad receptionem vel provisionem alicuius minime teneantur et ad id compelli aut quod interdici, suspendi vel excommunicari non possint, quodque de huiusmodi vel aliis beneficiis ecclesiasticis ad eorum collationem, provisionem, presentationem seu quamvis aliam dispositionem coniunctim vel separatim spectantibus nulli valeat provideri per litteras apo-

stolicas non facientes plenam et expressam et de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mentionem et qualibet alia dicte sedis indulgentia generali vel speciali cuiuscumque tenoris existat, per quam presentibus nos expressam vel totaliter non insertam effectus huiusmodi gratie impediri valeat quomodolibet vel differri et de qua cuiusque toto tenore habenda sit in nostris litteris mentio specialis, proviso quod dicte ecclesie debitis propterea non fraudentur obsequiis et animarum cura in eis nullatenus negligatur. Nos enim ex nunc irritum decernimus et inane si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attemptari. Datum Rome apud sanctum Petrum anno etc. MCCCCLVIIII v^{to} Kal. decembris pontificatus nostri anno primo.

Fabritius. Je. de Sala (1)

Reg. Vatic. 469, ff. 392'-393'. La bolla è ricordata da G. Hofmann, op. cit., 10, ove sono dati come destinatarii i vescovi di Ferentino e *Honen*, invece di quelli di Ferrara e Oria.

Ia. Papien VI 18.XII.1460

Pius etc. Venerabili fratri Matheo Lottino episcopo Andrien. et dilecto filio Johanni de Crescentia archidiacono ecclesie Nigroponten. salutem etc. Sua nobis dilecti filii priores ac singulares personе conventuum monasteriorum sancti Domitrii de la Laura beate Marie de Vatipede Nigropontensis ordinis s(ancti) Basilii petitione mostrarunt quod olim venerabilis frater noster Theofanius grecus archiepiscopus Athenien. falso asserens prefatos abbates et personas conventuum predictorum monasteriorum scismaticos ac de heretica pravitate notatos et dictis monasteriis privandos eidemque Theofanio commendanda fore, apostolicas ad priorem prioratus beate Marie Cruciferorum Nigroponten. or[dinis] s[ancti] Johannis Ierosolimitani eius proprio nomine non expresso sub certa forma litteras impetravit ac earum dein vigore litterarum dictos abbates et personas conventuum et monasteriorum prefatorum coram dicto priore fecit ad iudicium evocari prefatusque prior in causa huiusmodi

(1) Non so se costui possa identificarsi col *magister Johannes, de Salas clericus Placentinus*, al quale il 30 agosto 1459 fu conferito « l'officium scriptorie litterarum apostolicarum » (*Reg. Vatic. 515*, f. 191').

perperam procedens diffinitivam, per quam dictos priores et personas scismaticos et heretica pravitate respersos et dictis monasteriis privandos eidemque Theofanio greco archiepiscopo Athenien. monasteria huiusmodi commendanda fore declaravit, sententiam promulgavit iniquam, a qua quidem sententia prior et conventus prefati ad sedem apostolicam appellarunt. Quo circa discretioni vestre per apostolica scripta mandamus quatenus in appellationis huiusmodi causa procedentes legitime sententiam prefatam confirmare vel infirmare appellatione remota curetis prout de iure fuerit faciendum. Quod si non ambo hiis exequendis potueritis interesse, alter vestrum ea nihilominus exequatur. Datum Rome anno etc. MCCCCLX quinto decimo kalendas ianuarii pontificatus nostri anno tertio.

V

T. de Castello N. de Tongues

Reg. Vatic.; 479, f. 17. Segue subito dopo, f. 17′-18′.

Ia. Papien. VII 18.XII.1460

Pius etc. Venerabili fratri Matheo Latino [sic] episcopo Andrien. et dilecto filio Johanni de Crescentia archidiacono ecclesie Nigroponten. salutem etc. Sua nobis dilecti filii Malachias prior et conventus monasterii sancti Georgii insule Schiren. or(dinis) s(ancti) Basilii petitione mostrarunt quod olim Jacobus de Neapoli decanus ecclesie Nigroponten. ad falsam suggestionem venerabilis fratris nostri Nicolai Protinii latini archiepiscopi Athenien. minus veraciter asserentis dictos priorem et conventum scismaticos et heretica pravitate notatos proptereaque dicto monasterio privandos et eidem Nicolao latino archiepiscopo Athenarum huiusmodi monasterium commendandum fore apostolicas super hoc ad dictum decanum sub certa forma litteras impetravit ac fecit earumdem vigore litterarum dictos priorem et conventum coram dicto decano ad iudicium evocari, qui quidem decanus in causa ipsa perperam procedens diffinitivam, per quam dictos priorem et conventum sive singulas ipsius conventus personas scismaticos et de heresi notatos ac dicto monasterio privandos prefatoque Nicolao latino archiepiscopo Athenarum monasterium huiusmodi commendandum fore declaravit, sententiam promulgavit iniquam, a qua quidem sententia iidem prior et conventus ad sedem apostolicam appellarunt. Quo circa discretioni vestre per apostolica scripta mandamus quatenus in appellationis

huiusmodi causa procedentes legitime sententiam prefatam confirmare vel infirmare appellatione remota curetis prout de iure fuerit faciendum. Quod si non ambo hiis exequendis potueritis interesse, alter vestrum ea nihilominus exequatur. Datum Rome anno etc. MCCCCLX quinto decimo kalendas ianuarii pontificatus nostri anno tertio.

V

T. de Castello N. de Tongues

G. de Picco.[bus] VIII 27.VII.1461

Pius etc. Venerabili fratri episcopo Adrien. salutem etc. Personam venerabilis fratris nostri Nicolai archiepiscopi Athenien. nobis et apostolice sedi devotam suis exigentibus meritis paterna benevolentia prosequentes illa sibi libenter concedimus que suis commoditatibus fore conspicimus opportuna. Ad audientiam nostram dicto archiepiscopo referente pervenit quod dilectus filius Johannes Rabaldo, qui se gerit pro priore prioratus ordinis sancte Trinitatis redemptionis captivorum, ac rectoris hospitalis sancti Laurentii Nigroponten. invicem canonice unitorum, suorum salutis status et honoris immemor Deique timore postposito ac pudicitie lassatis habenis concubinas publice tenere ac nonnulla mobilia et immobilia bona ad prioratum et hospitale huiusmodi legitime spectantia et pertinentia miserabiliter dissipare, dilapidare, distrahere et alienare necnon eas [sic] inter meretrices et inhonestas personas disponere et consumere domusque ipsorum prioratus et hospitalis miserabili ruine subicere non expavit quin ymo hospitalitatem quam inibi manutenere ac pauperes et infirmos recipere et alere iuxta ipsius hospitalis fundationem facere tenetur vero [sic] neglexit et obmisit ac quam plura alia excessus et crimina commisit super quibus apud bonos et graves in partibus illis valde diffamatus et pernotatus habetur in anime sue periculum, religionis obprobrium, ipsorum prioratus et hospitalis detrimentum ac pernitiosum exemplum et scandalum plurimorum. Nos igitur attendentes quod premissis relatis veris existentibus prefatus Johannes prioratu et hospitali predictis merito se reddit indignum ac volentes eidem archiepiscopo ut statum suum decentius tenere valeat de alicuius subventionis auxilio

providere sibique gratiam facere specialem, fraternitati tue per apostolica scripta mandamus si dictus archiepiscopus prefatum Johannem coram te super eisdem relatis accusare seque in forma iuris inscribere voluerit postquam ipsum accusaverit et se inscripserit ut prefertur, vocatis dicto Johanne et aliis quorum interest et qui fuerint evocandi, de ipsis relatis inquiras auctoritate nostra diligentius veritatem, et si per requisitionem huiusmodi ea inveneris fore vera prefatum Johannem prioratu et hospitale predictis eadem auctoritate nostra sententialiter prives et amoveas realiter ab eisdem prout de iure fuerit faciendum. Et nihilominus si privationem et amotionem huiusmodi per te fieri contigerit ut prefertur prioratum qui conventualis seu dignitas aut personatus vel electivus non est et hospitale huiusmodi quorum fructus redditus et proventus centum florenorum auri de camera secundum communem extimationem valorem annuum, ut idem archiepiscopus asserit, non excedunt sive per privationem et amotionem predictas tunc sive alias quovis modo aut ex alterius cuiuscumque persona vel per liberam resignationem dicti Johannis sive alterius de illis extra Romanam curiam et coram notario publico et testibus sponte factam vacet, dummodo tempore date presentium non sit in eis alias alicui speciale ius quesitum cum omnibus iuribus et pertinentiis suis eidem archiepiscopo per eum quoad vixerit una cum ecclesia Athenien. cui preesse dinoscitur et cuius mense fructus redditus et proventus octuaginta florenorum similium secundum extimationem predictam valorem annuum, ut idem archiepiscopus etiam asserit, non excedunt, tenendos regendos et etiam gubernandos dicta auctoritate commendare procures, inducens per te vel alium seu alios eundem archiepiscopum vel procuratorem suum eius nomine in corporalem possessionem prioratus et hospitalis iuriumque et pertinentiarum predictorum et defendens inductum, amoto exiinde dicto Johanne et quolibet alio illicito detentore, ac faciens ipsum archiepiscopum vel dictum procuratorem pro eo ad prioratum et hospitale huiusmodi ut est moris admitti sibique de illorum fructibus redditibus proventibus iuribus et obventionibus universis integre responderi. Contradictores auctoritate nostra appellatione postposita compescendo. Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis, ac statutis et consuetudinibus ecclesie et mense Athenien. necnon ordinis predictorum etiam iuramento confirmatione apostolica vel quacumque firmitate alia roboratis contrariis quibuscumque. Aut si aliqui super provisionibus sibi faciendis de prioratibus speciales et huiusmodi vel aliis beneficiis ecclesiasticis in

illis partibus generales dicte sedis vel legatorum eius litteras impetrarint etiam si per eas ad inhibitionem reservationem et decretum vel alias quomodolibet sit processum quibus omnibus prefatum archiepiscopum in assecutione prioratus et hospitalis huiusmodi volumus anteferri sed nullum per hoc eis quoad assecutionem prioratuum aut beneficiorum aliorum preiudicium generari, seu si venerabili fratri nostro episcopo Nigroponten. vel quibusvis aliis communiter vel divisim a dicta sit sede indultum quod ad receptionem vel provisionem alicuius minime teneantur et ad id compelli aut quod interdici suspendi vel excommunicari non possint, quodque de prioratibus et huiusmodi vel aliis benefitiis ecclesiasticis ad eorum collationem provisionem presentationem seu quamvis aliam dispositionem coniunctim vel separatim spectantibus nulli valeat provideri per litteras apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mentionem et qualibet alia dicte sedis indulgentia generali vel speciali cuiuscumque tenoris existat per quam presentibus non expressam vel totaliter non insertam effectus earum impediri valeat quomodolibet vel differri et de qua eiusque toto tenore habenda sit in nostris litteris mentio specialis. Volumus autem (quod) si eamdem commendam per te vigore presentium fieri contingat idem archiepiscopus de fructibus redditibus et proventibus prioratus et hospitalis predictorum, illorum debitis et consuetis vera hospitalitate et aliis oneribus supportatis, disponere et ordinare libere et licite valeat sicuti illos pro tempore canonice obtine(n)tes de ipsis disponere et ordinare potuerunt seu etiam debuerunt, alienatione tamen quorumcumque bonorum immobilium et pretiosorum mobilium prioratus et hospitalis predictorum ipsi archiepiscopo penitus interdicta quodque propter eamdem commendam ipsi prioratus et hospitale debitis non fraudentur obsequiis, sed illorum debite supportentur onera antedicta et insuper ex nunc irritum decernimus et inane si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attemptari. Datum Tibure anno incarnationis etc. MCCCCLXI sexto kalendas augusti pontificatus nostri anno tertio

x
x
x

L. de Lynardo — Fabritius

P. Bogar

Reg. Vatic. 483, ff. 237-239r (già 232-234r)

G. de Picc.[bus] IX 4.VIII.1461

Pius etc. Venerabili fratri Nicolao Athenien. et Neopacten. archiepiscopo salutem etc. Regimini universalis ecclesie quamquam insufficientibus meritis disponente Domino presidentes, de universis orbis ecclesiis pro earum statu salubriter dirigendo quanto nobis ex alto conceditur solicite cogitamus, sed ea propensius sollicitudo nos urget (¹) ut ille que propriis sunt destitute pastoribus ne prolixe vacationis detrimenta substineant, prout temporum locorum ac personarum inspecta [conditione?] expedientius convenire conspicimus de salubri remedio providere curamus quodque venerabilibus fratribus nostris archiepiscopali dignitate preditis ne temporalium rerum defectus eorum decus obnubilet, necessitatibus consulamus. Dudum siquidem bone memorie Gregorio archiepiscopo Neupanten. regimini Neupanten. ecclesie presidente nos cupientes eidem ecclesie cum eam vacare contingeret per operationis nostre ministerium utilem et ydoneam presidere personam provisionem ipsius ecclesie ordinationi et dispositioni nostre ea vice duximus reservandam decernentes ex tunc irritum et inane si secus super his per quoscunque quavis auctoritate scienter vel ignoranter contingeret attemptari. Postmodum vero dicta ecclesia per obitum eiusdem Gregorii archiepiscopi, qui extra Romanam curiam diem clausit extremum, pastoris regimine destituta, Nos eidem ecclesie, de cuius provisione nullus preter nos hac vice se intromittere potuit sive potest, reservatione et decreto obsistentibus supradictis, per modum unionis de gubernatore secundum cor nostrum utili et ideoneo, per quem circumspecte regi et salubriter dirigi valeat providere cupientes, necnon attendentes quod tu, qui regimini ecclesie Athenien. hactenus laudabiliter prefuisti prout adhuc preesse dinosceris prefatam Neupanten. ecclesiam si illa et eadem Athenien. ecclesia insimul uniatur etiam scies et poteris, auctore Domino, salubriter regere et ambas insimul feliciter gubernare, post deliberationem, quam super hoc cum fratribus nostris habuimus diligentem, demum Athenien. et Neupanten. cuius bona et possessiones ditioni Turcorum subiacent, ecclesias predictas quandiu vixeris et eidem Athenien. ecclesie prefueris de ipso-

(¹) Quanto segue non è molto corretto.

rum fratrum consilio et apostolice potestatis plenitudine presentium tenore unimus annectimus et incorporamus ac te eidem Neupanten. ecclesie ita tamen ut archiepiscopus Athenien. esse non desinas preficimus in episcopum et pastorem curam et administrationem ipsius Neupanten. ecclesie similiter tibi plenarie committentes ac etiam statuentes et auctoritate apostolica decernentes quod statu ecclesiarum earumdem qui nunc est sine aliqua mutatione integre remanente, sic utriusque ecclesiarum predictarum quoad vixeris archiepiscopus existas et utrique ipsarum pariter presidere valeas atque ambe ecclesie predicte una dignitas censeantur et utriusque archiepiscopus nomineris ac Athenien. et Neupanten. archiepiscopus appelleris necnon etiam eidem Neupanten. ecclesie sis etiam et censearis esse prefectus in illo qui dat gratias et largitur premia confidentes quod dirigente Domino actus tuos ambe ecclesie predicte per tue circumspectionis industriam et studium fructuosum regentur utiliter et prospere dirigentur ac grata in spiritualibus et temporalibus suscipient incrementa. Quocirca fraternitati tue per apostolica scripta mandamus quatenus eiusdem etiam Neupanten. ecclesie curam et administrationem predictas sic exercere studeas solicite fideliter et prudenter quod ambe dicte ecclesie per tue circumspectionis industriam et studium fructuosum gubernatori provido et fructuoso administratori se gaudeant commissas ac bone fame tue odor ex laudabilibus tuis actibus latius diffundatur tuque preter eterne retributionis premium nostram et dicte sedis benedictionem et gratiam exinde uberius consequi merearis. Datum Tibure anno etc. MCCCCLXI pridie nonas augusti pontificatus nostri anno tertio.

L.

L. de Lynardo

G. de Vulterris A. Trapezuntius

Reg. Vatic. 483, ff. 240'-241.

G. de Pico.[bus] X 30.VI.1463

Pius etc. Ad futuram rei memoriam. Circa statum patriarchalium aliarumque ecclesiarum quarumlibet et presertim Constantinopolitane que post Romanam ecclesiam magno prerogative gaudet honore iuxta pastoralis officii debitum solicite vigilantes in hiis eis libenter assistimus per quo illorum occurratur dispendiis et commoditatibus consulatur.

Sane tam venerabilis fratris nostri Bissarionis episcopi Tuscolani quam nonnullorum aliorum fide dignorum relatione nuper accepimus, quod quamvis prefata ecclesia Constantinopolitana, cui Nigropontensis ecclesia canonice est annexa et cui ipse Bissarion episcopus ex concessione et dispensatione sedis apostolice presidere dinoscitur, pro sustentatione sui presulis tam in Nigropontensi quam etiam in Cretensi insulis et aliis variis locis quamplurimis redditibus olim dotata fuerit, tamen iamdudum bone memorie Ysidorus episcopus Sabinensis, qui eidem ecclesie Constantinopolitane ex concessione et dispensatione similibus prefuit, omnes et singulas possessiones dicte ecclesie in eadem insula Nigropontensi sitas venerabili fratri nostro Nicolao Prothimo archiepiscopo Atheniensi pro quindecim ex tunc proximis venturis annis pro pensione annua quadringentorum ducatorum auri locavit, necnon quamdam villam Prino nuncupatam in eadem insula consistentem et in feudum seu emphitheosim concedi solitam tunc ad ipsam ecclesiam legitime devolutam, dilecto filio Nicolao Jacubi laico donavit ipseque Nicolaus Jacubi dictam villam prefato archiepiscopo pro sexcentorum ducatorum pretio vendidit quamvis illud persolutum non extiterit ipseque etiam Ysidorus episcopus quoddam castellum Castrum Valla nuncupatum in eadem insula Nigropontensi situm, quod ex omnibus membris dicte ecclesie utilius et pulcrius esse dinoscitur et in quo ultra centum familias vassallorum seu servorum dicte ecclesie..... (1) inhabitant et ex quo interdum ducenti et quinquaginta, interdum vero ducenti sed ad minus semper centum et ultra ducati similes prefate ecclesie patriarche Constantinopolitano pro tempore existenti annuatim provenire consueverunt, dilecto filio Franco Prothino laico Nigropontensi pro quinquaginta ducatorum similium censu seu annua responsione in emphitheosim perpetuam dedit et concessit, et quia etiam dilectus filius Johannes Torcellus miles, cui dudum, ut asseritum, fe(licis) re(cordationis) Eugenius papa IIII predecessor noster villam Liguttinum nuncupatam in dicta insula Cretensi ad eandem ecclesiam legitime pertinentem in emphitheosim sub certis modo et forma et sub annuo censu septingentorum vigintiduorum perpidorum [sic (2)] monete in illis partibus currentis concessit, censum ipsum non in ducatis auri sed in moneta perpirorum, que ab illo tempore citra plurimum diminuta est, persolvit et illum postea etiam ad minorem summam, videlicet

(1) Segue una parola illeggibile: forse « ascripticiorum » (v. qui addietro la nota 42).

(2) Vedi la nota 1 di p. 103 al documento II.

ad quingentos perpiros huiusmodi, qui in totum septuaginta ducatos similes vel circa constituunt, per pie me(morie) Calistum papam III predecessorem nostrum, ut asseritur, reduci ita, ut nunc vix solvat medietatem illius quantitatis auri quam tunc septingenti viginti duo perpiri faciebant ac etiam sibi alias duas villas, videlicet Goneas et Caloyericon cum domo et quodam loco ecclesie patriarchali in eadem insula Cretensi consistentes Teremo Pitheanissa nuncupato et ad eandem ecclesiam legitime pertinentes per eundem Calistum predecessorem sub certis modo et forma concedi obtinuit, ecclesia ipsa passim in tantum diminuta fuit ut in bonis eius per huiusmodi locationes et concessiones magnam patiatur iacturam, detrimentum atque damnum, nos igitur, repetentes animo infinita damna atque incomoda, que ipsa ecclesia post civitatis Constantinopolitane captivitatem in spiritualibus et temporalibus perpessa est, illamque a premissis concessionibus, locationibus et alienationibus, que in non modicam ipsius ecclesie lesionem et eius evidens preiudicium atque damnum cessisse et cedere dinoscuntur, relevare volentes, attendentes quoque locationem huiusmodi diuturnam emphitheosimque perpetuam a iure et sacris canonibus improbatas fore et ecclesia semper ad instar minoris quandocumque de lesione constiterit adversus contractus etiam locationem modici census debere restitui presertim in tam enormi lesione, que si nobis fuisset expressa, nunquam contractus tales in tantum preiudicium ecclesie vergentes confirmavissemus, felicis quoque recordationis Onorii Tertii pape predecessoris nostri vestigiis inherentes, qui concessiones ac donationes quarumdam [sic] ecclesia [sic] Constantinopolitane ecclesie factas per legatum apostolice sedis et a se confirmatas, pro eo quia dispendiose et preiudiciales erant ecclesie, per suam decretalem epistolam revocavit (1) nec indignum putavit inconsulte factum consultiori consilio pro utilitate prefate ecclesie moderari et confirmationem per surreptionem illicitam quasi ex intentionis defectu irritam declarare, motu proprio, non ad prefati Bissarionis episcopi vel alicuius alterius nobis super hoc oblate petitionis instantia, sed de nostra mera providentia locationem possessionum archiepiscopo necnon donationem ville Pryno et eius per dictum archiepiscopum factam mentionem emptionem atque concessionem castri Valla Francho necnon concessionem villarum Gonyas et Calogerychon necnon domus patriarchalis predictas Johanni Torcello prefatis ut premittitur factas, nec non quascumque tam a nobis

(1) Non l'ho trovata in *Regesta* HONORII I PAPAE III *ed.* P. PRESSUTTI, Romae 1888, 1895.

quam Eugenio et Calisto prefatis nec non pie me(morie) Nicolao papa V° similiter predecessore nostro desuper concessas licentias et subsecutas etiam motu simili et ex certa scientia confirmationes et approbationes defectuumque suppletiones et alias quascumque provisiones et litteras apostolicas sub quacunque verborum forma vel expressione conceptas nec non quelibet inde secuta, auctoritate apostolica et ex certa scientia tenore presentium revocamus, cassamus et annullamus ac nullius roboris vel momenti fore decernimus nec non possessiones et bona locata et villam Primo [sic] donatam et venditam necnon castrum Valla et villas Goneas et Caloyericon et domum in emphitheosim vel alias concessas predictas et alia quelibet ipsius ecclesie bona et iura per huiusmodi concessiones alienata et dictinta prefate ecclesie Constantinopolitane motu, auctoritate et scientia predictis ex nunc restituimus et ad illius ius et proprietatem vendicamus et nihilominus volumus ac motu, auctoritate et scientia similibus earundem tenore presentium decernimus quod dictus Johannes Torcellus de cetero durante locatione de villa Ligortino [sic] sibi facta predicta censum illi per prefatum Eugenium predecessorem vel eius auctoritate impositum supradictum non in moneta perpirorum sed in auro videlicet tot ducatos auri qui septingentivigintiduo perperi tempore sibi facte concessionis huiusmodi valebant solvere teneatur, alioquin soluto toto illo quo hucusque defraudata est ecclesia sibi de illa facta concessio huiusmodi perinde ac si concessum ipsum minime solvisset extunc evanescat nulliusque existat roboris vel momenti et nihilominus venerabilibus fratribus nostris Tricaricensi, Melopotamensi, Coronensi episcopis per apostolica scripta committimus et mandamus quatenus ipsi vel duo aut unus eorum quotiens pro parte eiusdem cardinalis fuerint requisiti eosdem archiepiscopum Francum et Johannem Torcellan [sic] ceterosque quoscumque sub penis et censuris ecclesiasticis et aliis iuris remediis moncant, compellant ac distringant dictas possessiones et castrum libere relocare prefate ecclesiae, et ipsum Torcellum ad restitutionem et censum in auro persolvendum dictamque nostram restitutionem, reintegrationem et reductionem integre faciant observari. Contradictores censura simili compescendo, invocato, si opus fuerit, auxilio brachii saecularis, non obstantibus premissis ac fe(licis) re(cordationis) Bonifacii pape VIII etiam predecessoris nostri, illa presertim, qua cavetur ne quis extra suam civitatem in iudicium evocetur et duabus ditis in concilio generali editis et aliis constitutionibus et ordinationibus apostolicis, quibus quidem et presertim dicti Bonifatii constitutionibus et si de ipsis earumque totis tenoribus presentibus habenda foret mentio speciali pro hac vice specialiter et expresse

derogamus et derogatum esse volumus per presentes ceterisque contrariis quibuscumque. Nulli ergo etc. nostre revocationis, cassationis, annullationis, decreti, restitutionis, vendicationis, commissionis, mandati, derogationis et voluntatis infringere etc. Si quis autem etc. Datum Romae apud sanctum Petrum MCCCCLXIII pridie kalendas iulii pontificatus nostri anno quinto.

B. de Janua. I.

Reg. Vatic. 491, ff. 305'-308 (già 304-307).

A. Trapesuntius XI 5.XI.1471
N.

Sixtus etc. Universis Christifidelibus presentes litteras inspecturis salutem etc. Pastoris eterni qui se pro dominici gregis salvacione in precium immolare non abnuit vices licet immeriti gerentes in terris fideles quoslibet ad ea frequenter excitare satagimus unde suarum per amplius consequi salutem valeant animarum. Sane pro parte dilectorum filiorum Georgii Magnafa et Constantini Franchopoli civium Constantinopolitanorum nobis super exhibita petitio continebat quod olim tempore quo inmanissimus Turchus orthodoxe fidei christiane persecutor et hostis civitatem Constantinopolitan. suo tetro subdidit imperio cives ipsi capti et bonis omnibus spoliati fuerant cumque postmodum a captivitate huiusmodi liberati fuissent et cum hiis que recuperare potuerant bonis ad insulam Nigropontis tanquam fideles Christiani se contullissent in ea quam post modum prefatus Turchus fecit superiori anno dicte insule expugnacione cives ipsi qui usque tunc in insula ipsa permanserant cum eorum familiis proh dolor iterato capti et ad partes Turchie missi ac in miserrimam servitutem redacti fuere ea condictione ut nisi solutis septingentis ducatis eorum liberationem consequi nullathenus queant. Quare pro parte eorumdem civium, qui, ut asserunt, de nobili genere procreati et ad solvendum summam ducatorum huiusmodi sine Christifidelium suffragiis impotentes existunt et ab huiusmodi servitute liberari et inter Christiculas catholice vivere cupiunt nobis fuit humiliter supplicatum ut eorum miserie compati et eis super hoc oportune providere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur illius vices gerentes in terris qui in centuplo pias fidelium eorumdem largiciones sua pietate remunerat ac fidelibus ipsis multo maiora retribuit quam valeant promereri. attendentes quod pro huius caritatis opere vitam eternam et divine lucis splendorem Altissimus fidelibus suis policetur huiusmodi suppli-

cationibus inclinati de omnipotentis Dei misericordia ac Beatorum Petri et Pauli apostolorum eius auctoritate confisi omnibus et singulis Christifidelibus utriusque sexus qui pro redemptione captivorum predictorum manus adiutrices porrexerint ac pias elemosinas erogaverint tres annos et totidem quadragenas de iniunctis eis penitenciis misericorditer in Domino relaxamus presentibus quas per questuarios defferri prohibemus post triennium minime valituris. Datum Rome apud Sanctum Petrum anno incarnationis Dominice millesimo quadringentesimo septuagesimo primo nonis novembris anno primo.

N. x x Garilliati

Reg. Lateran. 721, ff. 38'-39.

XII — 14. V. 1472

P. — Ia. de Rizonibus

Sixtus etc. Venerabili fratri Archiepiscopo Nicosien. Salutem etc. Solet apostolice sedis benignitas piis petientium presertim Romane ecclesie devotarum personarum votis libenter annuere et illis quantum cum Deo potest favorem benivolum impartiri. Sane pro parte dilecti filii Philippi Podocatori de Podoris clerici Nicosien. cum unica et virgine coniugati legum doctoris et tocius Regni Cipri oratoris ad nos destinati nobis nuper exhibita peticio continebat quod licet in Regno Cipri omnes ecclesie cathedrales et in diocesi earumdem nonnulle parrochiales in celebrandis divinis officiis sermone utantur latino et catholice latine ecclesie ritus observent, tamen in quampluribus villis seu casalibus dicti Regni et presertim in quinque, videlicet de Quistofane et sancti Georgii, que Jacobi quondam Petri Podocatori de Podoris militis et de Trimithussie et Facly ac Anandre, que Zofredi quondam Johannis Babin [1] necnon de Doro et Vassilaqui et in parte de Afdime ac de Vasse, que dicti Philippi ac de sancti Tarappi et Vonj, que Jani quondam Petri etiam Podocatori de Podoris dilectorum filiorum ci-

[1] Potrebbe anche leggersi Barbin, ma era ben nota in Gerusalemme e Cipro la famiglia Babin, che il nostro documento fa conoscere imparentata coi Podocataro. V. *La famille de Babin*, in *Les familles d'outre-mer* de Du-Cange, *publiées par* M.-E.-G. Rey, Paris 1869, (*Collection de documents inédits sur l'histoire de France publiés par les soins du ministère de l'instruction publique.* Premère série. Histoire politique), 513-516; e in Tankerville J. Chamberlayne, *Lacrimae Nicossienses*, Paris 1894, 145-147; e v. l'indice del 11 vol. dell'opera ct. di Dawkins, p. 279.

vium Nicosien. illorumque heredum existunt singulis casalibus et aliis Nicosien. et Paphen. et Nimosien. diocesium nullam latine sed tantummo do Grecorum Armenorum et Jacobitarum et quorundam etiam scismaticorum ecclesie reperiuntur ex quo dicto Philippo eiusque consortibus huiusmodi aliisque Christifidelibus latinis et catholico more viventibus ad displicenciam redit non modicam cum in dictis casalibus moram faciunt carere diebus saltim dominicis et aliis festis missis et aliis divinis officiis et eccl(esie) sacramentis per latinos catholicos sacerdotes more catholico dicte latine ecclesie celebratis et ministratis. Et sicut eadem peticio subiungebat si sibi et aliis supradictis eorumque fratribus et sororibus ac consortibus huiusmodi de familia Podocatora de Podoris et ex quondam Johanne Podocatoro ipsius Philippi genitore descendentibus utriusque sexus quod quinque ecclesias latinas videlicet unam ecclesiam parrochialem in quolibet ex casalibus predictis et ipsorum pertinenciis erigere vel ecclesias Grecas in ipsis casalibus vel eliquibus ex eis consistentes quas ipsorum casalium domini duxerint eligendas et deputandas in latinas converti et consecrari ac in parrochiales erigi facere possent concederetur dictisque erigendis et convertendis ecclesiis videlicet viginti ducati auri de camera pro qualibet ex decimis que in dictis casalibus eorumque pertinenciis colliguntur pro dotibus earumdem assignarentur et pro perpetuis temporibus deputarentur ita quod deinceps ecclesie de novo erigende ad collationem provisionem et omnimodam dispositionem capitulorum singularumque cathedralium ecclesiarum in quarum diocesi ecclesie ipse consisterent spectarent et pertinerent quodque in defectu presbiterorum secularium quorum magna penuria est in illis partibus ecclesie ipse monachis seu aliorum quorumcumque ordinum eciam mendicancium fratribus conferri possent statueretur et decerneretur, hoc cederet ad divini cultus augmentum et magnum eiusdem Philippi et aliorum prefatorum et eius consortium aliorumque latinorum catholicorum in dictis casalibus pro tempore commorancium consolacionem ipsique Philippus et eius consortes aliique prenominati ultra assignationem viginti ducatorum huiusmodi pro qualibet earumdem erigendarum ecclesiarum proventus annuos decem ducatorum pro qualibet earumdem ecclesiarum de propriis bonis dare assignare parati existerent. Quare pro parte dicti Philippi nobis fuit humiliter supplicatum ut sibi quod tam ipse quam eius fratres et sorores aliique prenominati seu consortes huiusmodi in quolibet ex casalibus predictis unam parrochialem ecclesiam cum officiniis [sic] et ornamentis necessariis de bonis propriis de novo erigere vel Grecorum seu Armenorum aut aliorum non latinorum ere(c)tis in

latinas mutare et cuilibet ipsarum viginti ducatos pro redditibus annuis ex fructibus decimalibus qui in dictis casalibus et pertinenciis eorum colliguntur pro perpetuis dotibus earumdem ita tamen quod Philippus et Jacobus et alii consortes et prenominati huiusmodi ultra hoc annuos decem ducatorum pro qualibet ecclesiarum de bonis propriis addere et in augmentum dotis huiusmodi assignare teneantur deputare et applicare dictasque ecclesias erigendas et mutandas et alias ac casalia eciam ipsa et ipsorum pertinentias in quibus dicte ecclesie existent ab omnium iurisdictione et superioritate Episcoporum Grecorum et aliorum non latinorum penitus eximere et quod ille ad collationem et provisionem ac omnimodam dispositionem capitulorum cathedralium ecclesiarum in quarum diocesi site fuerint spectent quodque in casu necessitatis idest si clerici seculares ydonei repperiri non possent ecclesie predicte monachis seu fratribus eciam Mendicantibus quorumcumque ordinum alias tamen ydoneis conferri ac de illis provideri quodque monachi et fratres predicti illas recipere et retinere illarumque curam eciam per se ipsos exercere libere et licite possint et valeant statuere et decernere ac alias in premissis oportune providere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur qui de premissis certam noticiam non habemus huiusmodi supplicationibus inclinati fraternitati tue, de quo in hiis et aliis specialem in Domino fiduciam obtinemus, per apostolica scripta committimus et mandamus quatenus de premissis omnibus et singulis eorumque circumstanciis universis per te ipsum auctoritate nostra te deligenter informes et si per informationem huiusmodi ita esse reppereris, super quo tuam conscienciam oneramus, ac Philippus et alii predicti de bonis propriis dotem singularum ecclesiarum erigendarum seu mutandarum huiusmodi in redditibus et proventibus annuis decem ducatorum pro qualibet augere parati fuerint et de hoc cauciones ydoneas prestaverint in premissis et circa ea provideas prout tibi secundum Deum videbitur salubriter expedire. Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus ac quibusvis privilegiis et litteris apostolicis eisdem ecclesiis et prelatis Grecorum et Armenorum et aliorum quomodolibet in genere vel in specie concessis quibus illorum tenores ac si de verbo ad verbum insererentur presentibus haberi volumus pro expressis hac vice dumtaxat illis tamen alias in suo robore permansuris specialiter et expresse derogamus ceterisque contrariis quibuscumque. Datum Rome apud sanctum Petrum anno incarnationis Dominice Millesimo quadringentesimo septuagesimo secundo pridie idus maii anno primo P. gratis de mandato de Varris.

Reg. Lateran. 722, ff. 171'-173.

XIII 11.VIII.1472

N. Ja. de Rizonibus

Sixtus etc. ad futuram rei memoriam. In eminentis apostolice dignitatis specula divina licet immeriti dispositione vocati votis gerimus ut tenemur quod per solertia nostre provisionis auspitia ecclesiarum prelatis pontificali dignitate preditis ne rerum indigentibus deprimantur de subventionis auxilio provideatur oportuno prout rerum et temporum qualitate pensata id conspicimus in Domino salubriter expedire. Sane pro parte venerabilis fratris nostri Nicolai Atheniensis et Neopatensis archiepiscopi nobis nuper exhibita petitio continebat quod dudum postquam Turchi immanissimi hostes nominis Christiani occuparunt insulam Nigroponti (1) quod non sine grandi animi nostri dolore recensemus, ipse, qui ex dicta insula oriundus existit et in qua magnam partem proventuum mense archiepiscopalis sue Atheniensis percipiebat etiam exinde patrimonio amisso et omnibus propinquis et consanguineis orbatus ad tantam devenerit inopiam quod non modo se iuxta archiepiscopalis dignitatis decentiam sed nec iuxta conditionem humanam sustentare valet, et nisi per solitam apostolice sedis clementiam sibi succurratur, aut fame perire aut in obprobrium dignitatis huiusmodi et totius ordinis pontificalis hostiatim mendicare cogetur. Et sicut eadem petitio subiungebat, si duo beneficia ecclesiastica mense sue archiepiscopali Atheniensi ad vitam dicti archiepiscopi uniretur, annecteretur et incorporaretur prefatus archiepiscopus mediante unione huiusmodi speraret aliqualiter se posse sustentare, quare tam pro parte dicti archiepiscopi asserentis quod ex fructibus mensarum archiepiscopalium singularum nichil percipit quam dilectorum filiorum nobilium virorum dominii venetorum nobis fuit humiliter supplicatum ut statui suo pie succurrentes duo beneficia ecclesiastica huiusmodi mense Atheniensi predicte ad eius vitam unire, annectere et incorporare de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur, qui inter alia noluimus quod petentes beneficia ecclesiastica aliis uniri teneantur exprimere verum valorem secundum communem extimationem tam beneficii uniendi quam illius cui uniri peteretur alioquin unio non valeret et semper in unionibus commissio fieret ad partes vocatis quorum interesset, verum valorem annuum mense archiepiscopalis Atheniensis presentibus pro expresso habentes huiusmodi supplicationibus inclinati duo beneficia ecclesia-

(1) Cancellato un « s » finale.

stica cum cura et sine cura etiam si duo parrochiales ecclesie vel earum perpetue vicarie aut plebanie que dignitates principales curate et elective sint aut beneficia ipsa vel alterum ipsorum cuiuscumque ordinis regularis etiam si prioratus vel prepositure fuerint quorum quidem duorum beneficiorum aut alterius ipsorum fructus redditus et proventus ducentorum florenorum auri de camera secundum communem extimationem valorem annuum non excedant in Venetiarum et Paduana civitatibus et diocesibus consistentia vacantia aut imposterum vacatura exnunc eidem mense Atheniensi cum omnibus iuribus et pertinentiis eorum ad vitam dicti archiepiscopi auctoritate apostolica unimus, annectimus et incorporamus ita quod simul vel successive cedente vel decedente aut cedentibus vel decedentibus beneficium seu beneficia huiusmodi obtinente seu obtinentibus seu illa alias quomodolibet dimittente vel dimittentibus liceat prefato archiepiscopo per se vel alium seu alios corporalem vacantis vel vacantium beneficiorum huiusmodi possessionem auctoritate propria apprehendere illiusque vel illorum fructus redditus et proventus in suos et uniendorum beneficiorum usus et utilitatem convertere et quoad vixerit retinere diocesanorum locorum et aliorum quorumcumque licentia super hoc minime requisita. Non obstante voluntate nostra predicta necnon constitutionibus et ordinationibus apostolicis ac statutis et consuetudinibus ecclesie vel ecclesiarum in qua seu quibus unienda beneficia huiusmodi forsan fuerint iuramento confirmatione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis contrariis quibuscumque aut si aliqui super provisionibus sibi faciendis de huiusmodi vel aliis beneficiis ecclesiasticis in illis partibus speciales vel generales apostolice sedis vel legatorum eius litteras impetrarint etiam si per eas ad inhibitionem reservationem et decretum vel alias quomodolibet sit processum quas quidem litteras et processus habitos per easdem et quecunque inde secuta ad prefata unienda beneficia volumus non extendi sed nullum per hoc eis quoad assentionem beneficiorum aliorum preiudicium generari et quibuslibet privilegiis, indulgentiis ac litteris apostolicis generalibus vel specialibus quorumcumque tenorum existant per que presentibus non expressa vel totaliter non inserta effectus presentium impediri valeat quomodolibet vel differri et de quibus quorumque totis tenoribus de verbo ad verbum habenda sit in nostris litteris mentio specialis, proviso tamen quod dicta beneficia solitis non fraudentur obsequiis et animarum cura si qua illis immineat nullatenus negligatur ac alia consueta illorum onera debite supportentur. Volumus autem quod cedente vel decedente prefato Nicolao archiepiscopo unio huiusmodi expiret ac beneficium seu

beneficia unita huiusmodi in suum statum pristinum revertantur. Et insuper ex nunc irritum decernimus et inane si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attemptari. Nulli ergo etc. nostre unionis, annexionis, incorporationis, voluntatis et constitutionis infringere etc. Si quis etc. Datum Rome apud sanctum Petrum anno incarnationis dominice millesimo quadringentesimo septuagesimo secundo tertio idus augusti, anno primo.

N. gratis de mandato Garilliati.

Reg. Lateran. 722; ff. 291'-292'.

XIV 10.VII.1477

Io. Marcellus

Sixtus etc. Universis Christifidelibus presentes litteras inspecturis salutem etc. Licet in desideriis cordis nostri ea solicitudo continue versetur ut personarum quarumlibet crucis vexillum adorantium et earum presertim quas adversa fortune conditione premente in dies dira Turchorum rabies opprimit indigenciis quantum nobis pro virium facultate conceditur succurramus, tamen crescente in dies multitudine calamitosorum ad apostolicam sedem tanquam promptum et universalem periclitantium portum et singulare presidium de diversis mundi partibus recurrentium alios Christifideles ad partem tantorum onerum una nobiscum subeundam per spiritualis thesauri dispensationem prout nobis ex alto conceditur invitare compellimur ut per opera pietatis et misericordie pauperibus subveniendo eterne salutis quam nobis altissimus concedere dignetur nobiscum possint in celis retributione letari. Sane (cum), sicut accepimus, alias dilectus filius Georgius Brana laicus Athenarum in civitate Athenarum existens propter persecutionem immanissimorum Turcorum hostium christiane religionis cum sua uxore et eorum duobus filiis ac aliis quinque personis affugeret et ad alium locum se transferret ipsi uxor et filii ac persone in captivitatem ducti fuerunt, Georgius vero prefatus divina iuvante clementia ipse solus relictis uxore filiis et personis predictis a captivitate huiusmodi evasit. Verum urgente pietate paterna ac amore et fide coniugali suadente filios et personas ac uxorem suos huiusmodi a tam miserabili condicione liberare vehementer exoptet, sed cum eius, qui rerum temporalium penitus destitutus existit, facultates minime sufficiant, pia Christifidelium suffragia ad hoc sibi plurimum necessaria fore noscantur, Nos igitur actendentes quod si que sunt opera pietatis que movere

possint divinam clementiam ad remictendas culpas delictorum, hec potissima est per quam persone huiusmodi ne per seviciam impiorum hostium lavacro sacri baptismatis et titulo christiani nominis renunciare cogantur a tam miserabili calamitate redimuntur et cupientes hiis malis quantum cum Deo possumus obviare, de omnipotentis Dei misericordia ac beatorum Petri et Pauli apostolorum eius auctoritate confisi omnibus Christifidelibus utriusque sexus qui aliquid de propriis facultatibus eidem Georgio pro redemptione predicta facienda in elemosinam erogaverint pro qualibet vice largitionis huiusmodi quinque annos de iniunctis eis penitenciis misericorditer in Domino relaxamus, presentibus post triennium minime valituris. Datum Rome apud sanctum Petrum anno incarnationis dominice millesimo quadringentesimo septuagesimo septimo sexto idus iulii anno sexto. Jo. XV. Gerona.

Reg. Lateran. 777, f. 40.

XV 6.VII.1477

A. Sixtus etc. Ad futuram rei memoriam. In eminentis apostolice dignitatis specula meritis licet insufficientibus constituti, ad ea nostre solicitudinis vigilias extendimus, ut debemus, per que ecclesiasticarum personarum quarumlibet, presertim pontificali dignitate fulgentium, ne illarum statum temporalium facultatum indigentia obnubilet, oportunitatibus valeat salubriter provideri. Dudum siquidem omnes dignitates ceteraque beneficia ecclesiastica cum cura et sine cura apud sedem apostolicam tunc vacantia et in antea vacatura collationi et dispositioni nostre reservavimus, decernentes ex tunc irritum et inane si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contingeret attemptari. Cum itaque postmodum archipresbiteratus ecclesie beate Marie de Montagnana Paduane diocesis per liberam resignationem dilecti filii Johannis de la Siegia nuper ipsius ecclesie archipresbiteri de illo, de quo tunc per obitum quondam Ilarii de Odis eiusdem ecclesie, dum viveret, archipresbiteri extra Romanam curiam defuncti vacante et antea dispositioni apostolice reservato eidem Johanni per alias nostras litteras providimus, illius possessione per eum non habita, in manibus nostris sponte factam et per nos admissam apud sedem predictam vacaverit et vacet ad presens, nullusque de illo preter nos hac vice disponere potuerit sive possit reservatione et decreto obsistentibus supradictis. Et, sicut exhibita nobis nuper pro parte Venerabilis fratris nostri Nicolai Atheniensis et Neopatensis archiepi-

scopi petitio continebat, ipse pro eo quod immanissimi Turci bona Atheniensis et Neopatensis ecclesiarum occupant, iuxta pontificalis dignitatis exigentiam se sustentare nequeat, verum si dictus archipresbiteratus mense archiepiscopali Atheniensi ad vitam eiusdem Nicolai archiepiscopi dumtaxat uniretur, annecteretur et incorporaretur, ipse Nicolaus archiepiscopus exinde in suis necessitatibus non modicum susciperet relevamen, quare pro parte eiusdem Nicolai asserentis quod olim, postquam nos inter cetera omnes et singulas uniones, annexiones et incorporationes sub quibus beneficia ecclesiastica dispositioni apostolice generaliter reservata comprehendi videbantur revocaveramus, ipse pretextu quarumdam aliarum litterarum nostrarum sibi concessarum, per quas duo beneficia ecclesiastica cum cura vel sine cura secularia et regularia etiam si dignitates principales curate et elective forent in Venetiarum et Paduana civitatibus vel diocesibus consistentia mense predicte ad vitam ipsius Nicolai archiepiscopi univimus, annexuimus et incorporavimus possessionem dicti archipresbiteratus tunc per obitum dicti Ilarii, ut premittitur, vacantis quamvis de facto apprehendit quodque fructus, redditus et proventus eiusdem archipresbiteratus centum et viginti florenorum auri de camera secundum communem extimationem valorem annuum non excedunt, nobis fuit humiliter supplicatum ut dictum archipresbiteratum eidem mense ad vitam ipsius Nicolai archiepiscopi dumtaxat unire, annectere et incorporare ac alias in premissis oportune providere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur, qui dudum inter alia voluimus quod petentes ecclesiastica beneficia aliis uniri tenerentur exprimere verum valorem secundum extimationem predictam tam beneficii uniendi quam illius cui uniri peteretur, alioquin unio non valeret et semper in unionibus commissio fieret ad partes vocatis quorum interest, omnia et singula beneficia ecclesiastica cum cura et sine cura, que dictus Nicolaus archiepiscopus etiam ex quibusvis apostolicis dispensationibus obtinet et expectat ac in quibus et ad que ius sibi quomodolibet competit quecumque quotcumque et qualiacumque sint eorumque ac prefate mense fructuum, reddituum et proventuum veros valores annuos ac huiusmodi dispensationum tenores presentibus pro expressis habentes, huiusmodi supplicationibus inclinati archipresbiteratum predictum, qui in eadem ecclesia beate Marie dignitas principalis existit cuique cura imminet animarum, sive premisso sive alio quovis modo aut ex alterius cuiuscumque persona per similem resignationem Johannis vel Ilarii predictorum seu alterius de illo in dicta curia vel extra, etiam coram notario publico et testibus sponte factam aut constitutionem fe(licis) re(corda-

tionis) Johannis pape XXII predecessoris nostri que incipit E x e c r a b i l i s vel assecutionem alterius beneficii ecclesiastici quavis auctoritate collati vacet etiam si tanto tempore vacaverit quod eius collatio iuxta Lateranensis statuta concilii ad sedem predictam legitime devoluta ipseque archipresbiteratus dispositioni apostolice specialiter vel alias etiam pro eo quod dignitas principalis est ut prefertur generaliter reservatus existat et ad illum consueverit quis per electionem assumi super eo quoque inter aliquos lis, cuius statum presentibus haberi volumus pro expresso, pendeat indecisa, dummodo eius dispositio ad nos hac vice pertineat cum omnibus iuribus et pertinentiis suis, eidem mense ad vitam dicti Nicolai archiepiscopi dumtaxat auctoritate apostolica tenore presentium unimus, annectimus et incorporamus ita quod liceat ex tunc eidem Nicolao archiepiscopo per se vel alium seu alios corporalem possessionem archipresbiteratus iuriumque et pertinentiarum predictorum auctoritate propria de novo libere apprehendere illiusque fructus, redditus et proventus predictos in suos ac mense et archipresbiteratus eorumdem usus et utilitatem convertere diocesani loci et cuiuslibet alterius licentia super hoc minime requisita. Non obstantibus fe(licis) re(cordationis) Bonifatii pape VIII etiam predecessoris nostri et aliis constitutionibus et ordinationibus apostolicis ac voluntate nostra predicta necnon statutis et consuetudinibus dicte ecclesie beate Marie iuramento, confirmatione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis ceterisque contrariis quibuscumque, aut si aliqui super provisionibus sibi faciendis de dignitatibus ipsis ecclesie Beate Marie speciales vel aliis beneficiis ecclesiasticis in illis partibus generales dicte sedis vel legatorum eius litteras impetraverint etiam si per eas ad inhibitionem, reservationem et decretum vel alias quomodolibet sit processum, quas quidem litteras et processus habitos per easdem et inde secuta quecumque ad dictum archipresbiteratum volumus non extendi sed nullum per hoc eis quoad assecutionem dignitatum vel beneficiorum aliorum preiudicium generari et quibuslibet privilegiis, indulgentiis et litteris apostolicis generalibus vel specialibus quorumcumque tenorum existant per que presentibus non expressa vel totaliter non inserta effectus earum impediri valeat quomodolibet vel differri et de quibus quorumque totis tenoribus de verbo ad verbum habenda sit in nostris litteris mentio specialis, proviso quod per unionem, annexionem et incorporationem predictas dictus archipresbiteratus debitis non fraudetur obsequiis et animarum cura in eo nullatenus negligatur sed eius supportentur onera consueta. Volumus autem quod dicto Nicolao archiepiscopo cedente vel decedente seu prefatum archipre-

sbiteratum alias quomodolibet dimittente, unio, annexio, et incorporatio predicte dissolute sint et esse censeantur dictusque archipresbiteratus ad statum pristinum revertatur. Et insuper prout est irritum decernimus et inane si secus super hiis a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter attemptatum forsan est hactemus vel in posterum contigerit attemptari. Nulli ergo etc. nostre unionis, annexionis, incorporationis, voluntatis et decreti infringere etc. Datum Rome apud Sanctum Petrum anno incarnationis Dominice millesimo quadringentesimo septuagesimo septimo octavo idus iulii anno sexto A. xxxx de Petra.

Reg. Lateran., 777, ff. 124'-126.

XVI 25.VIII.1471

A. de Montia

Sixtus etc. Dilecto filio archidiacono ecclesie Nicosien. Salutem etc. Rationi congruit etc. Dudum siquidem fe(licis) re(cordationis) Paulo PP. II predecessori nostro pro parte dilecti filii Philippi Podacataro de Podiris clerici Nicosien. legum doctoris ac dilecte in Christo filie Marie Calargii eius uxoris exposito quod cum in regno Cypri essent aliqui servi astriptitii parici nuncupati qui quibusdam ecclesiis etiam cathedralibus ac ipsorum prelatis censum et alia servitia ac onera personalia et realia prestare tenebantur, ipsi Philippus et Maria pia consideratione ducti cupiebant tres de paricis huiusmodi quarumcumque ecclesiarum etiam cathedralium regni Cypri quos ipsi eligendos seu nominandos duxissent cuiuscumque sexus vel etatis existerent a servitute qua ecclesiis et earum prelatis tenebantur liberare ac ipsos et quemlibet ipsorum ad iura primevae naturae et plene libertatis restituere et ingenuos facere, idem Paulus predecessor eiusdem Philippi qui pro parte dilectorum filiorum universitatis regni Cypri ad eundem Paulum predecessorem orator destinatus fuerat ac uxoris sue asserentium quod de nobili genere ex utroque parente procreati existebant in ea parte supplicationibus inclinatus ac eorum pium propositum huiusmodi commendans videlicet sub data tertio decimo kalendas iulii pontificatus sui anno septimo certo iudici dari voluit in mandatis ut eisdem Philippo et Marie tres de paricis huiusmodi dumtaxat quarumcumque ecclesiarum seu prelatorum eiusdem regni servi existerent et quos ipsi ducerent eligendos dum tamen pro illis manumittendis debita et idonea ipsis ecclesiis et prelatis data foret recompensa ac prelatorum ipsarum ecclesiarum consensus accederet ad iura primeve nature et plene liberta-

tis restituendi et ingenuos faciendi licentiam et facultatem concederet non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis ac dictarum ecclesiarum statutis et consuetudinibus etiam iuramento, confirmatione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis ceterisque contrariis quibuscumque: ne autem de concessione et facultate huiusmodi pro eo quod ipsius Pauli predecessoris littere, eius superveniente obitu, confecte non fuerint valeat quomodolibet hesitari ipsique Philippus et Maria concessionis et facultatis predictarum frustrentur effectu, volentes et apostolica auctoritate decernentes quod huiusmodi concessio et facultas dicti Pauli predecessoris proinde a dicta die tertio decimo Kalendas iulii plenum sortiantur effectum ac si super eis prefati Pauli predecessoris littere sub eiusdem diei data confecte fuissent prout superius enarratur quodque presentes littere ad probandum plene concessionem et facultatem predictas tibique sufficiant nec ad id probationis alterius adminiculum requiratur, discretioni tue per apostolica scripta mandamus quatenus eisdem Philippo et Marie tres de paricis huiusmodi quos duxerint eligendos ut prefertur, ad iura primeva nature et plene libertatis manumittendi et ingenuos faciendi, dummodo prius pro ipsis paricis manumittendis sufficientem et idoneam prelatis ipsarum ecclesiarum, quarum parici manumittendi servi ascriptitii existunt, recompensam dederint et ipsorum prelatorum consensus accedat, licentiam et facultatem prefata auctoritate concedas: non obstantibus premissis ceterisque contrariis quibuscumque. Datum Rome apud Sanctum Petrum anno incarnationis dominice millesimo quadringentesimo septuagesimo primo octavo kalendas septembris anno primo.

N. xx. Garilliati

Reg. Lateran. 716, ff. 110'-111.

A. Palmerius XVII 5.XI.1471

N. Sixtus etc. Universis et singulis Christifidelibus ad quos presentes littere pervenerint Salutem etc. Etsi cunctis Christifidelibus semper nos convenit esse propitios, illos tamen uberioribus amplectimur affectibus et eis misericorditer compartimur, quos horrenda et Deo nostro prorsus inimica gens bonis omnibus spoliatos ac suas ad manus devenire cohactos inhumaniter captivarunt et Christefideles quoslibet pro illorum redemptione ut suis temporalibus bonis subveniant spiritualia refundendo liberaliter invitamus. Sane, sicut exhibita nobis nuper pro parte dilecti

filii Francisci Georgii Cibo civis civitatis Enei petitio continebat, postquam civitas ipsa per Venetorum dominium obsessa et capta et Franciscus ipse una cum eius familia spoliatus ad civitatem Nigropontis per eosdem Venetos thransmissus fuerat, ac horrenda et Deo inimica gens Turchorum christianum sanguinem sitiens una cum toto exercitu proximis elapsis diebus eandem civitatem Nigropontis obsessam tandem ad eorum potentatum devenire cohegisset et ultimo conflicti subegisset, ipse Franciscus cum dicta eius familia captus et ad manus eorumdem Turchorum deventus ad eorum partes ductus extitit cumque eidem Francisco et familie prefatis taleam ducentorum septem ducatorum imposuissent tandem videntes ad eisdem Francisco et familia dictam summam haberi non posse ipsum cum uno eius filio, retentis uxore et duobus liberis, pro acquirenda summa predicta abire dimiserunt ipseque Franciscus extunc victum hostiatim petendo usque ad almam urbem et curiam Romanam personaliter cum dicto eius filio se contulit. Cum autem, sicut eadem petitio subiungebat, ipse Franciscus non habeat unde se et filium predictum substentare possit nisi mediantibus Christifidelium caritativis subsidiis, et si uxor et liberi retenti predicti diutius in eorumdem Turchorum manibus remanserint animam simul cum corporibus fidem abnegantes catholicam deperdant, [sic], pro parte dicti Francisci nobis fuit humiliter supplicatum ut sibi ac uxori et liberis predictis pro paterno affectu compati et eis super hiis misericorditer providere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur eidem Francisco et familie pio paterno compatientes affectu omnibus et singulis Christifidelibus qui ad eorumdem Francisci et familie liberationem huiusmodi manus porrexerint adiutrices tres annos et totidem quadragenas de iniunctis eis penitentiis misericorditer in Domino relaxamus. Datum Rome apud sanctum Petrum anno incarnationis dominice millesimo quandringentesimo septuagesimo primo nonis novembris anno primo.

N. gratis pro Deo de Bonaparte.

Reg. Lateranen., *718*, f. *227*.

G. de Piccolominibus XVIII 4. III. 1461

Pius etc. Dilecto filio Franco Prothino clerico Nigropontensi. Salutem etc. Fidedigna nuper relacione percepimus bo(ne) me(morie) Malachiam archiepiscopum Corinthiensen in civitate Neapolis de Ro.

cu. (1) superioribus mensibus extremum sue vite diem clausisse relictis in pecunia numerata circiter mille ducatis auri et certis aliis bonis mobilibus que in eadem civitate per dilectum filium nobilem virum potestatem eiusdem apud certum sequestrum deposita extiterunt, et similiter nobis relatum est quedam bona mobilia et pecuniarum summas bo(ne) me(morie) episcopi Schiatiscopuli ultimo defuncti pertinentes in camera civitatis Nigropontensis et pertinentes in insula Schiatiscopuli sequestrata teneri. Nos igitur, qui universas pecunia et bona predicta convertenda in utilitatem et deffensionem catholice fidei Camere Apostolice applicavimus, prout eciam tenore presentium applicamus, cupientes illa fideliter exigi et eidem Camera consignari ac de prudencia et legalitate tua nobis fidedigno testimonio comprobata plenam in Domino fiduciam obtinentes, discretioni tue per apostolica scripta committimus et mandamus quatenus de pecuniarum summis et bonis predictis necnon quibuscumque creditis archiepiscopi et episcopi predictorum que tempore obitus ipsorum remanserunt, auctoritate nostra diligenter investiges illaque omnia sive in civitate Neapolis et camera Nigropontensi sive in insula Schiatiscopuli predictis aut quibuscumque aliis locis illa consistant eadem auctoritate nostra petas, exigas et recipias ac per te ipsum ad prefatam Cameram apostolicam deferas vel per fideles et bonos mercatores quantocius comode poteris fideliter transmittas. Nos enim tibi quitandi de receptis dumtaxat eos qui tibi pecunias et alia bona predicta consignaverint plenam potestatem concedimus per presentes. Et insuper cum intellexerimus ecclesiam Schiatiscopuli tanquam neglectam per triennium vel circa vacavisse, et vacare, volumus quod tu omnes illius mense episcopalis fructus reditus et proventus qui tempore vacacionis eiusdem obvenerunt et obveniant in futurum similiter leves, exigas et ad dictam Cameram apostolicam modo simili defferas vel transmittas. Volumus autem quod si qui eorumdem archiepiscopi et episcopi veri et legittimi creditores extiterint docto per eos de huiusmodi creditis illis de prefatis bonis integre satisfacias et super assignacionibus tibi faciendis de pecuniis et bonis huiusmodi confici facias duo consimilia publica instrumenta quorum unum penes ipsorum assignantes remaneat, reliqui vero ad pre-

(1) [Sic] e andrebbe completato « Romana curia » ,ma dovrà essere « de Romania », trattandosi della città di Nauplia, sul golfo Argolico, che dalla fine del secolo XIV venuta in possesso dei Veneziani si denominò « Napoli di Romania » (V. *Enciclopedia italiana* », XXIV, 321 s).

fatam Cameram cum eisdem pecuniis et bonis transmittas. Datum Rome apud sanctum Petrum anno etc. MCCCCLX Nonis martii pontificatus nostri anno tertio.

de Curia
N. de Tongues

Reg. Vatic. 479, f. 263 (già 259). In margine leggesi:

« Est facta obligatio par Franciscum Protinum vigore dicte bulle libro particularium fo[lio] XX° ». E difatti a f. 22' (già 20) del vol. 4 di *Obligationes particulares* (« liber primus part. obblig. Pii II inceptus de mense septembris anno Domini MCCCCLVIII ») sotto il 10 marzo 1461 leggiamo: « Franciscus Prothinus clericus Nigropontensis habens facultatem plenariam exigendi et recipiendi tam in civitatibus Neapolitana et Nigropontensi quam in insula Chiatiscopuli, videlicet in pecunia numerata circiter mille ducatos et nonnulla alia bona, que fuerunt bo(ne) me(morie) Malachie archiepiscopi Chorinthiensis, que in eadem civitate Neapolis sequestrata sunt necnon quasdam pecuniarum summas et quedam bona mobilia per bo[ne] me[morie] episcopum Schiatiscopuli ultimo defuncti [sic] pertinentia in dicta insula Schiatiscopuli sequestrata, ut patet per bullam domini Pii sub data Rome quarto nonas martii anno tertio Re(gistra)ta libro XI° quinterno XII°, obligavit se Camere apostolice et promisit facere omnem diligenciam sibi possibilem ad exigendum et recipiendum dictas pecunias et bona in dictis locis nomine dicte camere, et sub penis excommunicationis et privationis omnium beneficiorum et officiorum ac dignitatum etc. dare eidem camere verum compotum et rationem de dictis bonis et pecuniis per ipsum recipiendis et mittere per fidos mercatores et personas eidem camere aut per se ipsum solvere totum id et quicquid per eum de dictis bonis et pecuniis receptum fuerit etc. submisit se etc. renunciavit etc. iuravit etc. testibus Johanne de Aguilone notario et Reynaldo de Capobiancho scriptore dicte camere pro testibus etc. ac Johanne Ge rones etc. », con nota in margine « non solvit obligationem ».

COMMENTARII BREVIORES

De exegesi S. Cyrilli Thessalonicensis

Philologi asseverant s. Cyrilli opus slavicum philologicum tam libertate quam accuratione versionis excellere. V. Jagić versionem palaeoslavicam biblicam (praesertim versionem evangeliorum) magni aestimandam, immo admirandam esse asserit; auctorem versionis cognitione linguae cum graecae tum slavicae praestare (1). Tam egregia versio, diligenter sensui attendens, exegesim quoque involvit. Hic pauca graviora exempla exegesis biblicae ex palaeoslavica evangeliorum versione proferam.

Lingua palaeoslavica, quando de duabus personis vel rebus agitur, accuratissime numero grammatico *duali* utitur, dum textus graecus biblicus numerum dualem ignorat. Multis locis minime per se patet, quot personae vel res numero graeco plurali comprehendantur, duo vel plures. E. gr. de praesentatione Jesu et purgatione Mariae in templo Vulgata quidem narrat: Postquam impleti sunt dies purgationis *eius* (i. e. Mariae) secundum legem Moysi, *tulerunt* illum... (Lc 2, 22). Ast in gravibus codicibus graecis stat numerus pluralis **τοῦ καθαρίσμοῦ αὐτῶν**. Lex mosaica de purgatione solam matrem obligat (Lev 12, 8-2); ideo lectio Vulgatae (eius) praeferenda est. Sed hic agitur etiam de consecratione primogeniti (Ex 13, 12 s). Ideo lex purgationis hoc sensu lato etiam puerum Iesum spectat. Numerus pluralis textus graeci igitur duas personas comprehendit, ergo lingua palaeoslavica

(1) E. Bernecker, *Kyrills Übersetzungskunst., Indogerman. Forschungen*. 31, 1912-13, pg. 399-412. — O. Grünenthal, *Die Übersetzungstechnik der altkirchenslav. Evangelienübersetzung. Archiv. f. slav. Philologie* 31 (1910) pag. 321 ss et 507 ss; 32 (1911) 1 ss. — V. Jagić, *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache* (1913), pg 422-424. « (Originalität und feines Sprachgefühl für echt slavische Ausdrucksweise, Feinheiten des Ausdrucks, das ganz ausgezeichnete Sprachgefühl »). Idem, *Zum altkirchenslavischen Apostolus* II (1919), pg. 3-5 (auctor versionis « verständnisvoller Kenner des griechischen Textes..., feiner Beherrscher seines slavischen Idioms »).

numero duali vertendus est, prout in omnibus codicibus slavicis legitur (ѥю). Verbum *tulerunt* per se non nisi Mariam et Joseph complecti potest. Attamen in textu palaeoslavico numero plurali versum est; interpres ergo supposuit Mariae et Josepho alios comites (cognatos vel notos) se adiunxisse.

Gravior difficiliorque est versio nominis graeci ἡλικία, quod sensu proprio *aetatem* (âge, Lebensalter) significat, sensu latiore autem etiam corporis *staturam*. Haec vox graeca in evangeliis sexies occurit: Mt 6, 27; Lc 2, 52; 12, 25; 19, 3; Io 9, 21.23. Apud Io 9, 21.23 de caeco (aetatem habet) evidenter non nisi aetatem notare potest; apud Lc 19, 3 de Zachaeo vero evidenter *staturam* significat. De sensu locis reliquis dubitari potest.

In versu subtili gravique: Iesus proficiebat sapientia et *aetate* et gratia apud Deum et homines (versio Vulgatae Lc 2, 52) — exegetae recentiores nomen ἡλικία fere omnes sensu *statura* (corpore) vertunt. P.M.J. Lagrange vertit *en taille*; in annotatione addit: « *en stature*, ou plus généralement en developpement physique », sensum *aetate* (en âge) autem diserte excludit (1). P. Dausch e.a. vertunt verbo *Körpergrösse* (2). Versio palaeoslavica hunc locum forma тѣломь- – *tělomь* (corpore) interpretatur, omnibus codicibus palaeoslavicis consentientibus.

Verus sensus ἡλικίας Mt 6, 27 (adicere ad *staturam* suam) ac loci paralleli Lc 12, 25 difficilius determinari potest. De sensu huius loci ipse eruditissimus Lagrange incertus haesitabat. In commentario in evangelium s. Lucae vertit voce *âge*, at in annotatione etiam sensum *stature, taille*, admittit, prout versio antiqua *syriaca* habet (3). In recentiore editione commentarii in evangelium s. Matthaei autem sensum *statura* fortiter excludit (4). Knabenbauer et Merk sobrie enarrant antiquos scriptores utrumque sensum admittere; ipsi vero sensum *aetatis* praeferunt (5). Versio palaeoslavica utrumque locum parallelum sensu *statura* (dat. тѣлеси) interpretatur. Consensu codicum palaeoslavicorum influxus Vulgatae excluditur; influxus versionis *syriacae* autem admitti potest.

(1) P. M. J. Lagrange, *Evangile selon s. Luc* (Paris 1921) 97 s.

(2) Dr. P. Dausch, *Die drei älteren Evangelien*[4] (Bonn 1932), pg. 447.

(3) Lagrange, O. c., pg. 262 s. Inde licet inferri s. Cyrillum versionem *syriacam* novisse.

(4) P. M. J. Lagrange, *Evangile selon s. Matthieu* (3. ed. 1927), pg. 139 s.

(5) J. Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum*, Pars I. ed. 3. curavit A. Merk (1922), pg. 335 s.

Nomen ἡλικία sensu *aetas* palaeoslavice voce въздрастъ (възрастъ) vertitur, quae vox Jo 9, 21.23 (de caeco « aetatem habente ») bis occurrit. Omnibus aliis locis autem illa vox graeca voce тѣло — *corpus* vertitur. Qua versione proditur interpretes palaeoslavicos in thesauro linguae slavicae non invenisse vocem, quae accurate *staturam* significaret. Ast nomen възрастъ verisimiliter saeculo IX non solum *aetatem*, sed etiam *staturam* significabat (saltem in nonnullis dialectis). Immo ista vox slavica vi etymologiae (rasti — crescere) potius *staturam* quam *aetatem* significare videtur. Inde concludi potest s. Cyrillum hic consulto nomen magis concretum (тѣло — corpus) loco vocis ambiguae (възрастъ) elegisse. Posteriores redactores textus palaeoslavici minime latuit verbum paleoslavicum възрастъ — post saec. XI возрастъ (sicut hodie in lingua russica) — eundem latum ambitum complecti ac graecum ἡλικία. Idcirco omnibus sex locis evangelii eandem vocem возрастъ posuerunt (forsan saec. XIII vel XIV), etiam de Zachaeo Lc 19, 3. Ast ista correctione vel recensione subtilis ingeniosa exegesis s. Cyrilli Thessalonicensis extersa est.

Gravissima testimonia magni ingenii s. Cyrilli sunt versio *Super hunc Petrum aedificabo Ecclesiam* (Mt 16, 18) et interpretatio moniti: *Si peccaverit in te frater tuus* (Mt 18, 15 et Lc 17, 3).

S. Petrus portat Ecclesiam

Historicis theologisque slavicis magnam difficultatem parabat dictio, quae papam appellat сыпрѣстольникь светю апостолоу (Петра и Павла), occurrens in vita slavica s. Savae, primi archiepiscopi Serbiae, conscripta a. 1253 a monacho serbico Domentiano, discipulo Savae [1]. Domentianus vocem сыпрѣстольникь (palaeoslavice post с et in fine ъ) saepe sensu vago usurpat: consors, particeps (dignitatis), successor (?). D. Anastasijević, historicus serbicus, hanc vocem tantummodo sensu *successor* explicat atque asseverat ista appellatione primatum episcopi Romani negari, quippe qui successor s. Petri, at neutique s. Pauli sit.

Verumtamen hanc appellationem cum terminologia palaeoslavica et cum stilo curiae Romanae conferendo, facile eruere possumus istam dictionem primatui Romano nequaquam contradicere, sed egregie

[1] Edidit G. DANIČIĆ, *Život sv. Simeuna i sv. Save, napisao Domentijan* (Belgrad 1865) pg. 118-345.

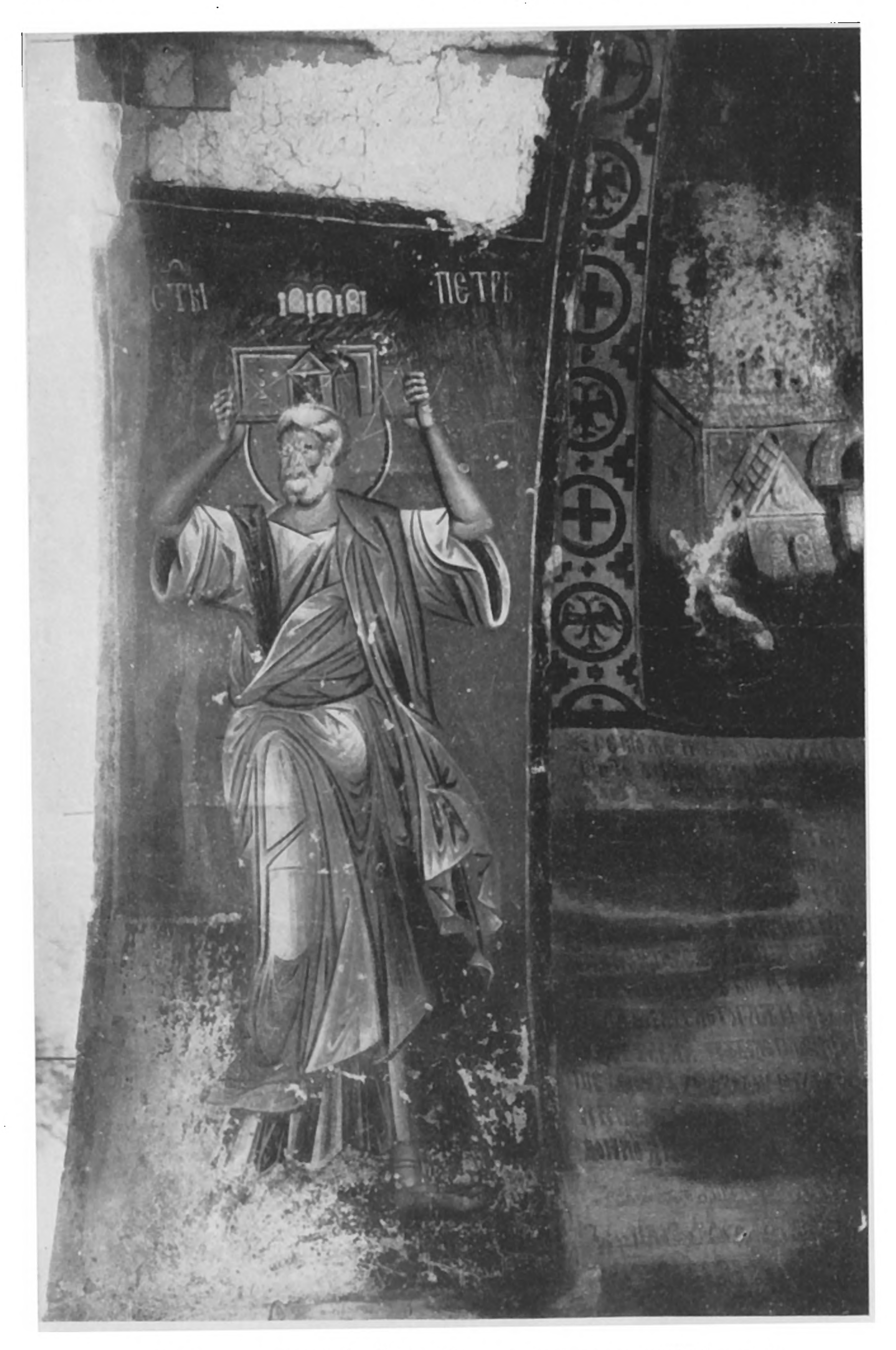
consentire cum sollemni formula Romanorum pontificum: *auctoritate ss. apostolorum Petri et Pauli*, quae iam sic dicto decreto Gelasii (saec. V) fundatur atque in decretis Romanis saepissime repetitur, e. gr. in decretis excommunicationis vel suspensionis, in erectione dioecesium, convocatione synodorum, canonizatione sanctorum, definitione dogmatum (Immaculatae Conceptionis, Assumptionis B.M.V.). Hac dictione Photius a synodo Romana a. 863 et a papa Nicolao I in epistola ad Photium a. 866 damnatur; eadem verba occurrunt in epistola Joannis VIII a. 873, qua episcopus Hermanricus, adversarius s. Methodi, severe reprehenditur.

Tempore archiepiscopi Savae in Serbia plures erant dioeceses catholicae, in cancellaria serbici regis Stephani Nemanja, a papa coronati, multa documenta Romana recondita erant, in quibus illa dictio occurrebat. Hanc formulam, archiepiscopo Savae, fratri regis Stephani, minime incognitam, eius discipulus Domentianus verbis сьпрѣстольникь *ss. apostolorum Petri et Pauli* expressit. Adiectivum съпрѣстольнъ iam in glagolitico Euchologio Sinaitico occurrit in Ordine poenitentiae, certe iam saeculo IX confecto, et quidem pro graeco *synthronos, synedros*, frequenter repetito in fidei professionibus de aequali Filii vel Spiritus Sancti dignitate cum Patre. Qua voce idem significatur ac *homousios*.

Domentianus monachus in eadem biographia primatum s. Petri saepius dilucide exprimit, s. Petrum verticem apostolorum ac coryphaion appellando (1). In contextu cum s. Petro autem s. Paulum vel sine epitheto memorat vel eum doctorem oecumenicum, immo semel supremum doctorem appellat (2). Idem dicendi modus iconographia serbica medii aevi significanter illustratur. In ecclesia cathedrali monasterii Žiča, antiqua residentia archiepiscoporum Serbiae, detecta est imago ss. Petri et Pauli, depicta saec. XIV ineunte; s. Petrus supra caput sustinet simulacrum (modèle) ecclesiae, s. Paulus autem volumen epistolarum. Sic vivide exprimitur s. Petrum esse caput Ecclesiae, s. Paulum vero ut doctorem excellere, congruenter cum dictione slavica Savae et Domentiani. Similis imago e medio aevo invenitur in ecclesia serbici monasterii Sopočani.

In hac dictione serbici monachi Domentiani atque in tali imagine s. Petri traditiones ss. Cyrilli et Methodii, Orientem Occidentemque

(1) O. c.; pg. 21, 211, 255, e.a.
(2) O. c., pg. 5 et 23 e.a.



Pictura s. Petri in Žiča (Jugoslavia) saec. XIV ineunte
S. Petrus portat Ecclesiam



Pictura s. Petri Achridae a. 1295 (Ohrid, Jugoslavia)
S. Petrus portat Ecclesiam et iuvante s. Michaele calcat satanam

conectentes, in Serbia ac Macedonia usque ad initium saeculi XIV vigentes, refulgere videntur.

Quae ss. Cyrilli et Methodii traditiones egregie effulgent e singulariter propria imagine s. Petri in ecclesia Clementis Slavici Achridae (Ohrid in Macedonia – Jugoslavia) (1).

Anno 1951 in hodierna ecclesia Clementis Slavici (Achridani) sub corio posteriorum picturarum detecta est imago s. Petri, a. 1295 depicta. Ista ecclesia, a. 1295 aedificata, primitus s. Deiparae dicata erat. Anno 1396 Achrida a Turcis capta atque sepulcro Clementis ex ecclesia s. Panteléemonis (a Turcis occupata) in ecclesiam s. Deiparae translato, haec aedes s. Clementis ecclesia appellata est. Ante iconostasim huius vetustae ecclesiae ex utraque parte depicta est series sanctorum. Chorum sanctorum in pariete dextera (meridionali) s. Petrus ducit, in pariete adversa autem Clemens Achridanus.

S. Petrus humeris suis ecclesiam sustinet, pedibus autem calcat diabolum, supine iacentem. Supra, in aëre Christus s. Petro Ecclesiam tradit eumque benedicit. Iuxta s. Petrum archangelus Michaël diabolum hasta comprimit. In superiore picturae parte lingua graeca scripta sunt verba Mt 16, 18: Tu es Petrus, et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Aptissime quidem, nam pictura audacter proprie verba illa illustrat ac repraesentat. Nec verba Mt 16, 19 de clavibus regni caelorum penitus neglecta, quamquam minus adumbrata sunt. Manibus s. Petri onere ecclesiae occupatis, claves e collo apostoli pendent. Pictor non sat animadvertit s. apostolum, in tali condicione depictum, clavibus uti non posse.

Quae s. Petri imago Achridana plene singularis est in universa arte christiana. Quod mirum non est. Verba enim Christi apud Mt 16, 17-18 penicillo pictoris illustrari vix possunt. Nec conatus audax pictoris Achridani omnibus numeris successit. Praesertim neglecta est metaphora firmi fundamenti (petrae) Ecclesiae quae in textu graeco tantopere inculcatur verbis ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ, quamquam etiam πέτρος lapidem significat. S. evangelista consulto et considerate usus est nomine πέτρα, ut grandem firmamque petram, cui totum aedifi-

(1) In vita graeca, saec. XI probabiliter a Theophylacto conscripta, appellatur Clemens Bulgaricus, quia ibi Bulgarus idem ac Slavus significat, fontes slavici illum Clementem Slavicum appellant (ita etiam Jagić, Lavrov, Tunickij e.a.); slavistae et historici bulgarici frequenter Clementem Achridanum (Ohridski) dicunt.

cium superstrui potest, dilucide indubitateque exprimeret. Ista gravis metaphora fundamenti petrosi forsan robusta forma corporis s. Petri aliquatenus, attamen pallide parumque, compensatur.

Mirum est pictorem Graecum saeculo XIII exeunte primatum s. Petri tam vivide et audacter extulisse. Id non nisi ex traditione ss. Cyrilli et Methodii ac Clementis Achridani explicari potest. Ss. Cyrillus et Methodius eorumque discipuli s. Clementem Romanum, quorum reliquias s. Cyrillus Chersone invenit, singulariter venerebantur ac hac veneratione conscientiam primatus s. Petri eiusque successorum ac catholicae unitatis constanter fovebant. Clemens Slavicus in sermonibus suis primatum s. Petri et s. Clementis Romani, sui s. patroni, utpote celeberrimi s. Petri saeculo I successoris, enixis laudibus exornabat. S. Clementi Romano enim s. Petrus, caput apostolorum, praecipuam gloriam auctoritatemque addebat. DisciPuli Clementis Achridani exemplum sui magistri et episcopi secuti sunt. Sancta memoria Clementis Achridani († 916), viri vere magni et sancti, cum veneratione s. Clementis Romani consociabatur, immo non raro cum isto confundebatur [1]. Quae omnia pictor Achridanus insigniter effinxit.

In ecclesia orientali s. Petrus in societate s. Pauli colitur, sicut etiam in ecclesia Romana festum principale s. Petri cum s. Paulo commune est. Separata s. Petri effigies in ecclesia orientali rarissima est, multo rarior quam in occidentali. Achridana s. Petri imago egregie singularis est. Effigies Clementis Slavici ex adverso s. Petri s. Paulum substituere videtur.

In imagine ss. Petri et Pauli in monasteriis Sopočani et Žiča gloria et primatus s. Petri non tam fortiter asseritur sicut Achridae. S. Paulus enim opere suo apostolico pergrandem sibi auctoritatem acquisivit, dum s. Clementis Romani ideoque etiam Clementis Achridani laus a s. Petri primatu pendet.

Insignis s. Petri imago Achridana probabiliter ad exemplar antiquioris imaginis huius generis vel traditionis ex aetate Clementis Sla-

[1] Cf. dissertationem *De ss. Cyrilli et Methodii amicitia dubia cum Photio* in *OChP* 1951, pg. 202 ac dissertationem *Na semь Petrě* in *Slovo* (Zagreb 1954) fasc. IV. Formula (Inventio reliquiarum) *sancti patris nostri* Clementis papae Romani (in slavico *Apostolo Achridano* saec. XII notata) prodit, Clementem Achridanum cum s. Clemente Romano confundi; verbis *sanctus pater noster* enim in Macedonia (Achridae) Clemens Slavicus invocatur.

vici picta est. Clementis Slavici traditio de primatu s. Petri Clementisque Romani, successoris s. Petri, Achridae usque ad saeculum XIV vigebat nec postea penitus extincta est. Clemens Achridanus enim non solum a Slavis, sed etiam a Graecis Macedoniae magnopere colebatur. Cultu et auctoritate Clementis autonomia sedis archiepiscopalis (metropolitanae) fulciebatur, quam etiam episcopi graecae originis strenue defendebant.

Imago illa s. Petri rursus cum palaeoslavica lectione variante *super hunc Petrum* (na semь Petrě) codicis Vaticani (Assemanii) glagolitici et duorum posteriorum codicum cyrillicorum forsan cohaeret. Cod. Vaticanus Assemanii enim saeculo XI in finibus Achridae ex archetypo saec. IX vel X transcriptus est. Lectio *na semь Petrě* certe iam tempore ss. Cyrilli et Methodii orta est, probabiliter simul cum versione *na semь kamene*. In illa lectione verbum graecum πέτρα non est servatum, sed considerate consultoque nomine masculino et proprio Πέτρος substitutum, ut dubium de Petro fundamento ecclesiae excluderetur; metaphora firmae petrae, in qua textus graecus insistit, autem neglecta est, sicut effigie s. Petri in ecclesia Clementis Achridani. Istam lectionem probabiliter Clemens praeferebat servabatque.

Has quaestiones uberius tractavi in duabus dissertationibus: *Synthronos* – ac *Na semь Petrě* (Super hunc Petrum), publici iuris factis in folio *Slovo* 1952-4 (1. fasc. pag. 6-17, ac fasc. IV), edito ab Instituto Palaeoslavico – Staroslavenski Institut (Zagreb in Jugoslavia).

Ad istas dissertationes slovenicas hic duo nova addo.

1. Versio palaeoslavica *na semь Petrě* (super hunc Petrum) non satis ut imitatio textus graeci explicari potest (nam in textu graeco distinguitur *Petros* ac *petra*), sed verisimilior est imitatio versionis syriacae, ubi forma armaica (Kepha), qua Christus usus est, servata est (Kipha). Sicut haec singulariter propria forma palaeoslavica similiter aliae quaedam versiones liberae cum versione syriaca congruunt [1]. Textus latinus et graecus iam ss. Patribus difficultatem parabat. Quapropter theologi catholici, quaestiones de Primatu s. Petri eiusque successorum tractantes, ad formam aramaicam recurrunt. Desiderandum est, ut docti auctores dissertationum de ecclesiologia

[1] E. gr. filius iunior (loco: iunior eorum) Lc 15, 12. Inquirendum est, an subtiliter liberae versiones palaeoslavicae graecorum verborum βάλλω, αἴρω e. a., quibus versio biblica palaeoslavica eruditissimas versiones modernas superat, utcumque cum versione syriaca cohaereant.

syriaca advertant, qualem partem versio syriaca Mt 16, 18 in Syrorum doctrina de Primatu habuerit (1).

2. *Portae inferi* Mt 16, 18 vel mortem (interitum) vel potius *potestatem inferni* (diaboli) significare possunt. Imago s. Petri Achridae dilucide testatur communem traditionem byzantinam et slavicam, illa verba de *potestate diaboli* explicantem, prout etiam longe maior pars theologorum catholicorum asserit, congruenter cum contextu biblico proximo ac remoto (2). Clemens Slavicus Achridanus in sermone *In memoriam ss. Petri et Pauli* fortiter effert Ecclesiam a *portis inferni* vinci non posse, quia ab ipso Christo supra Petrum aedificata est. Verba *portae inferi* hic vertit: врата съмъртнаа – *portae mortis* (3). Attamen ista versio plane singularis in nullo manuscripto palaeoslavico biblico recurrit, sed solum *vrata adova* (ᾅδου), quam formam indubie etiam Clemens Slavicus communiter repetebat. Eius verba *portae mortis* ostendunt hanc exegesim rariorem Slavos Graecosque illius aetatis minime latuisse. Ideo Achridana s. Petri imago, verba de diaboli potestate audacter vivide illustrans, tanto maioris ponderis est.

Clementis Slavici, fidelissimi ss. Cyrilli et Methodii discipuli, exegesis verborum *portae inferi* — *portae mortis* — eius ac ss. Cyrilli et Methodii nexu remoto cum imagine s. Petri Achridana minime repugnat. Etenim propositum potissimum illius imaginis est Ecclesia supra Petrum aedificata, s. Petrus fundamentum Ecclesiae, quo argumento imago Achridana cum imaginibus in Žiča ac Sopočani concordat. Exegesis *portae mortis* in illius imaginis conexu neutique depingi potest, dum idea *potestatis diaboli* non solum arti rationique picturae, sed etiam contextui biblico traditionique christianae egregie convenit.

In te - εἰς σέ

In exegesi et in critica biblica multum disputatur de sensu et textu Mt 18, 15: *Si autem peccaverit in te frater tuus...* At non semper satis ratio habetur loci paralleli Lc 17, 3.4: *Si peccaverit in te frater tuus... Et si septies in die peccaverit in te... dimitte illi.*

(1) Cf. W. de Vries, *Primat, Communio und Kirche bei den frühen syrischen Monophysiten. OChP* 1952, 52-88. Idem, *Zum Kirchenbegriff der späteren Jakobiten. OChP* 1953, 128-177.

(2) Vide meum librum: *Cerkev*, 2. ed. (1943), pg. 179. — J. Knabenbauer-Merk, *Evangelium secundum Matthaeum*. 3. ed (1922), pg. 63-65

(3) L. Stojanović, *Novyja slova Klimenta Slověnskago* (S. Petersburg 1905), pg. 108.

Inter criticos textus graeci disputatur de particula *in te* — *εἰς σέ*. Hunc locum vere dubium incertumque esse testatur H. Soden, in suo amplissimo apparatu critico, illum in parentesi (εἰς σέ) ipsi textu inserens, quo significatur locum gravibus rationibus probabilem esse (1). Theologi catholici peritissimi εἰς σέ in ipsum textum receperunt, e. gr. eruditus A. Merk et eius audax peritusque aemulus H. Vogels (2).

Status quaestionis gravis incertusque significanter illustratur agendi modo peritissimi A. Merk, qui locum, acriter controversum, in suum textum criticum quidem recepit, sed in editione tertia commentarii eruditissimi J. Knabenbauer authentiam eiusdem loci renuit. Textus graeci testibus haud spernendis enim authentia εἰς σέ approbari videtur, sed graviores rationes exegeticae clamant contra authentiam.

Knabenbauer et Merk hanc quaestionem scite sic solvunt. « Lectio illa *in te* non videtur genuina. Quae enim Christus praescribit generalia sunt neque ullo modo cernitur, cur haec solum fiant vel cur fiant, si mihi iniuriam intulit... Qua in re notandum est plerosque interpretes, etsi *in te* legunt et retinent, tamen in ipsa explicatione ad peccatorem in universum deflectere... Quibus rationibus addi potest eum qui offensus sit non esse generatim aptissimum, cui correctio fraterna demandetur. Quare praeter rationes externas (lectiones variantes) etiam internae existunt quibus εἰς σέ delendum esse suadeatur » (3).

M. J. Lagrange quaestionem de authentia particulae *in te* iam negative solutam esse censet; in commentario suo illam simpliciter omittit nec de quaestione authentiae disputat (4).

Ardua quaestio de εἰς σέ codicibus versionis palaeoslavicae singulariter perspicue illustratur ac quaedam gravia praebet, quae attentionem peritorum merentur.

S. Cyrillus (Constantinus) post adventum legatorum moravicorum (a. 862) iam Constantinopoli evangeliarium (lectiones evangelii pro diebus dominicis et festis) in linguam slavicam vertit. Antiquissimi

(1) H. SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments auf Grund ihrer Textgeschichte* II (1913), pg. XXIV et 65.

(2) A. MERK, *Novum Testamentum graece et latine*. Ed. 6. (Romae 1948), pg. 60. — H. VOGELS, *Novum Testamentum graece* (1920), pg. 51. Vogels editionem professoris Merk severe recensuit ac aemulationem enuntiavit in *Theol. Revue* 1933, 473-478.

(3) J. KNABENBAUER, *Commentarius in Ev. s. Matth.* pg.126 s.

(4) LAGRANGE, *Evangile selon s. Matthieu*. 3. ed. (1927), pg. 352-354.

testes huius primi libri liturgici palaeoslavici sunt codex glagoliticus Assemanii (Vaticanus), ex ineunte saeculo XI ac paulo iunior cyrillicus Liber Savae presbyteri (Savvina kniga). In Moravia probabiliter a. 863-867 integer textus evangeliorum slavice versus est; antiquissimi testes sunt codices glagolitici Zographensis et Marianus e saeculo XI ineunte.

Ss. Cyrillum et Methodium minime latere potuit, codices ac Patres graecos de vero textu Mt 18, 15 dissentire. Utpote monachi frequenter attenteque legerunt et audierunt s. Basilii explanationes regularum monasticarum. Iste celeberrimus vitae monasticae legislator in regularum enarratione monita Christi secundum Mt 18, 15 quinquies allegavit, bis cum εἰς σέ, ter sine hac particula [1]. Hoc loco agitur de correctione fraterna, in ulteriore contextu (Mt 18, 16-18) autem praeterea etiam de disciplina ecclesiastica, de modo procedendi in iudiciis ecclesiasticis, de testibus adhibendis ac de poenis imponendis. Ss. Fratres Thessalonicenses, magistri clericorum, rectores novae provinciae ecclesiasticae, strenui custodes disciplinae christianae, textum adeo gravem non casu et fortuito verterunt. sed sensum ac versionem illius omni ex parte attente deliberaverunt. In traditione textus codicumque palaeoslavicorum dilucida vestigia singularis sollicitudinis de apta interpretatione Mt 18, 15 reperiuntur.

Difficultas aptae interpretationis particulae εἰς σέ Mt 18, 15 augetur contextu Mt 18, 21, ubi Christus s. Petrum monet, fratri in ipsum (Petrum) peccanti « septuagies septies » dimittendum taleque fratris peccatum nequaquam Ecclesiae denuntiandum. Facillima solutio huius difficultatis est omissio particulae εἰς σέ, prout eam optimi codices ac nonnulli Patres graeci omittunt. In prima versione evangeliarii palaeoslavici, cuius testis est codex glagoliticus Assemanii, illa particula reapse omissa est.

Ast inde nova oritur difficultas. Cur peccatum fratris post unam alteramque monitionem Ecclesiae denuntiandum sit? Unde tale ius vel officium inquisitoris et iudicis, cum Christus moneat: Nolite iudicare, et non iudicabimini (Lc 6, 37)? Igitur determinandum est, quando officium monendi et denuntiandi obliget. Exemplo multorum Patrum et codicum graecorum praepositio εἰς (σέ) Mt 18, 15 retinenda, at aliter quam Mt 18, 21 (εἰς ἐμέ) interpretanda est. Hanc solutionem ss. Cyrillus et Methodius paucis annis post primam evangelistarii versionem elegerunt, cum etiam reliquas partes evangeliorum ver-

[1] PG 31, 944 et 1083 et 1201 omisso εἰς σέ; col. 1113 et 1237 cum εἰς σέ.

cerunt. In omnibus enim palaeoslavicis tetraevangeliis, quorum antiquissimi testes sunt codex Zographensis et codex Marianus, particula εἰς σέ Mt 18, 15 servata ac slavice versa est, sed praepositio εἰς Mt 18, 15 aliter versa est ac Mt 18, 21.

In omnibus codicibus palaeoslavicis posterioribus medii aevi nec non in editionibus typis vulgatis εἰς σέ versum est къ тебѣ (ad te), εἰς ἐμέ v. 21 autem въ мѧ (in me). Praepositio graeca εἰς revera non solum *in* (contra, adversus), sed etiam *ad, coram* significare potest, quod Cyrillum, magnum philologum graecum, latere non potuit. Idcirco istam varietatem significationis in versione slavica praepositionibus *къ* et *въ* expressit; tenuis differentia literarum к et в clarius eo augetur, quod praepositio къ semper cum casu dativo construitur, въ autem (sensu hic apto) cum accusativo. Librarii slavici hanc litterarum distinctionem perceperunt ac fideliter usque ad novum aevum servaverunt. At differentiam sensus posterioribus medii aevi saeculis vix perceperunt. Tempore recentiore vel eruditissimos russicos rerum biblicarum ac linguae slavicae peritos, qui egregiam versionem russicam secundum textum palaeoslavicum confecerunt, illa distinctio fugit; etenim къ (v. 15) et въ (v. 21) eadem praepositione adversativa против verterunt.

Ss. Cyrillus et Methodius discipulis suis istam gravem distinctionem къ ac въ Mt 18, 15.21 diserte explicaverunt, prout usque hodie in codice palaeoslavico presbyteri Savvae (Savvina kniga) praeclare servatum est, ubi Mt 18, 15 loco къ тебѣ stat прѣдъ тобоѭ (ante te, coram te). Прѣдъ тобоѭ (pred tobojǫ) proprie non est versio, sed glossa, explanatio, prout idem codex etiam aliis locis quasdam graves rhetoricas ac catecheticas accommodationes verborum biblicorum e catechesibus sive homiliis ss. Cyrilli et Methodii servavit (1).

Enuntiatione *prědъ tobojǫ — ante te, coram te*, s. Cyrillus difficultatem textus Mt 18, 15 solvit atque differentiam particularum εἰς σέ et εἰς ἐμέ in contextu Mt 18, 15.21 nec non ingeniosam suam versionem *kъ tebě* (ad te) — *vъ mę* (in me) dilucide exposuit. Forsan in traditione ss. Patrum graecorum vel in versione syriaca quosdam nutus huius distinctionis reperit? Forsan in versione syriaca vestigia textus aramaici evangelii s. Matthaei supersunt? Hanc quaestionem rerum biblicarum et linguarum semiticarum peritis relinquo.

(1) Grivec, *Dikcija Assemanijevega evangelistarja* (*Slovo* III, εἰς σέ). — *Idem O težkih mestih v Clozovem glagolitu* (*Dissertationes Academiae scientiarum Slovenicae* (1950), pg. 64.

E traditione Patrum scriptorumque latinorum aevi medii erui potest explicationem *coram te* negligendam non esse. Eruditissimus J. Knabenbauer in commentario supra allegato (pg. 126) notavit: « Iam s. Augustinus.... *in te* explicari posse censet te sciente (sermo 82, 10: tu scis, quia peccavit; Migne 38, 510); similiter Zacharias Chrysopolitanus, Anselmus Laudunensis, Albertus ».

Knabenbauer et Merk opinantur (pg. 127) εἰς σέ « forte assumptum esse ex Lc 17, 4 ». Ast frustra. Hic versus evangelii s. Lucae (etsi septies in die peccaverit in te..., dimitte illi) est parallelus Mt 18, 21. Versus praecedens (si peccaverit in te frater tuus, increpa illum, et si paenitentiam egerit, dimitte illi) solum partim est parallelus Mt 18, 15. Ast traditio textus graeci et palaeoslavici Lc 17, 3 contrarie a traditione textus Mt 18, 15 discrepat. Longe maior numerus codicum graviorum graecorum Lc 17, 3 particulam εἰς σέ hic omittit, quare ipse Merk quoque illam omisit. Testimonium traditionis graecae traditione palaeoslavica singulariter roboratur. In evangelio s. Matthaei 18, 15 omnes codices palaeoslavici, unico cod. Assemanii excepto, continent versionem particulae εἰς σέ; in evangelio Lc 17, 3 autem omnes codices palaeoslavici istam particulam omittunt. J. Vajs in sua reconstructione textus palaeoslavici omnes lectiones usque ad saeculum XIII vel XIV notavit; ast hoc loco nullam lectionem variantem invenit (1). Quo codicum palaeoslavicorum testimonio traditio graeca, illam particulam excludens, graviter confirmatur.

Traditione textus palaeoslavici particula εἰς σέ in versu Mt 18, 15 approbatur, sed alia forma alioque sensu; in versu Lc 17, 3 autem excluditur. Tentanda est reconstructio textus aramaici Mt 18, 15, ut quaestio ardua fortasse ad liquidum perducatur.

Δένδρον σαπρόν - καρπὸς σαπρός

Simili generi formarum ac illud *Na semь Petrě* codicis glagolitici Assemanii et **Прѣдъ тобоѭ** codicis cyrillici Savae accensenda est singulariter propria interpretatio paleoslavica monitorum Christi apud Mt 12, 33, in codice eiusdem presbyteri Savae (Savvina Kniga) superstes.

(1) J. Vajs, *Evangelium s. Lucae palaeoslovenice*. Pragae 1936, pg. 89.

Verba Christi de arbore mala et fructu malo apud Mt. 12, 33 (cfr. Mt 7, 17) et Lc 6, 43 crux interpretum esse videntur. Exegetae enim adiectivum σαπρός voce *malus* vertunt, versionem Vulgatae secuti, dum lexica graeca tam generalia quam biblica de arboribus et fructibus non nisi sensum *putridus* admittunt.

Amplissimum Lexicon graecum scientificum, a. 1949/51 Athenis (1) editum, sub verbo σαπρός sensum *malus* (ἐλαττωματικός, κακός), utpote recentiorem (νεώτερον), solum de personis, de sermone, de actionibus, de statibus (ἐπὶ καταστάσεων, Zustände) admittit; de sermone affert exemplum Eph 4, 39 λόγος σαπρός. De arboribus fructibusque talem sensum non memorat, quamquam linguae N.T. satis rationem habet.

Fr. Zorell in *Lexico graeco N.T.* (II. ed. 1931) sub voce σαπρός affert: 1. putridus, rancidus, marcidus, cariosus, vitiosus, est vox valde universalis et *plantis*, cibis, carni, aquae, lapidibus sive interno vitio sive vetustate curruptis applicatur: de arbore et fructu; 2. metaphorice, in genere animi et morum: vitiosus, malus, corruptus. Zorell itaque praeclare concordat cum amplissimo Lexico graeco scientifico, viginti annos post ipsum edito. Ast *Commentarius in Ev. s. Matthaei* (III ed. 1922), a Knabenbauer et Merk ex eodem ordine eruditorum in eadem serie *Cursus Scripturae Sacrae* editus, solum versionem Vulgatae (*malus*) ponit et explicat; ad Mt. 13, 48 (de captura piscium) uncis inclusam vocem *putrida* ponit, sed nulla addita explicatione, cur nec hic nec apud Mt 7, 17 et 12, 33 vocis graecae ratio habeatur.

M. J. Lagrange in libro Evangile selon s. Matthieu (1927) Mt 7, 17 σαπρός vertit *méchant* (arbre), *mauvais* (fruits), Mt 12, 33 autem utrumque eodem vocabulo *mauvais*. Ad Mt 7, 17 annotat quidem σαπρός significare, *moisi*, *pourri*, sed hunc sensum excludit verbis: «ce qui empêcherait toute production bonne ou mauvaise; le mot est donc choisi à cause de la comparaison (pg. 153)». In libro Ev. selon s. Luc. (1921) ad Lc 7, 43 monet σαπρός significare *pourri*, sed addit: «sens plus récent *mauvais de sa nature*, le seul qui convienne ici (pg. 201). P. Dausch cum paucis aliis Mt 12, 33 σαπρός de arbore et fructu vertit *faul*, ratione habita v. 34 de malitia pharisaeorum; at apud Mt 7, 17 et Lc 6, 43 idem nomen vertit voce *schlecht* (2).

(1) Μέγα λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης. Τόμος ὄγδοος, pg. 6467.
(2) P. DAUSCH, *Die drei älteren Evangelien*[4] (1932), pg. 137; 199 et 467.

Difficultas tantae discrepantiae inter lexica scientifica atque exegesim illorum locorum in evangeliis s. Matthaei et Lucae nondum satis soluta est. In texto graeco NT et arbor et fructus πονηρός (malus) dici potuit, attamen haec vox solum Mt 7, 17 de fructu tantum ponitur. Vox σαπρός itaque vix fortuito tanta constantia repetitur.

Ista difficilis dubiaque quaestio s. Cyrillum Thessalonicensem minime latuit. Cyrillus, magnus philologus graecus et slavicus, qui verbum βάλλω in vario contextu magna subtilitate aptissime variis slavicis verbis vertit, etiam perspicere potuit significationem vocis σαπρός late patere. Ideo verba δένδρον σαπρόν - καρπὸν σαπρόν (acc.) vertit: **дрѣво прахнѣно – ꙗгодѫ изгнилѫ**. Huic versioni sigillum Cyrilli impressum est. Vocabulum σαπρόν bis repetitum non serviliter, sed libere vertitur ratione habita contextus. Palaeoslavicum **прахнѣнъ** hic (arborem) marcidam (morsch; trhel) et interno vitio laborantem significat. Gravis diversitas significationis σαπρόν in contextu cum arbore ac fructu modernos exegetas fugit. Lagrange et alii errant, cum asseverant arborem putridam fructus ferre non posse. Etenim σαπρόν, arbori attributum, non arborem *putridam*, sed interno vitio vel vetustate laborantem significat, qui morbus fructibus marcidis, cariosis vel putridis proditur. Hic vel similis sensus lexico eruditi Zorell diserte commendatur.

Praeter lectionem palaeoslavicam, supra laudatam, eodem tempore in codicibus palaeoslavicis (excepto codice Savae) existebat lectio: **дрѣво зло – плодъ ѕълъ** (arbor mala-fructus malus). Ista lectio cum Vulgata latina congruens, prorsus praevaluit.

Quaestionem philologicam slavicam istius lectionis codicis presbyteri Savae ulterius in *Slovo* fasc. IV tractabo.

Exempla, e versione evangeliorum palaeoslavica allata, testantur in illa servata esse vestigia ingenii et eruditionis s. Cyrilli Thessalonicensis, magni theologi et philologi, ab eruditis Byzantinis et Romanis coaevis non immerito cognomine *philosophi* ornati, quod idem fere significat ac gallicum *savant génial* [1]. Quapropter traditio textus palaeoslavici ab exegetis et criticis textus s. Scripturae non est negligenda.

Franciscus Grivec

[1] Cf. *Quaestiones Cyrillo-Methodianae* in *OChP* 1952, pg. 119.

Zwei bisher unbekannte Briefe des Kardinals Bessarion

Den acht Briefen Bessarions, die ich in dieser Zeitschrift veröffentlichen (1) konnte, füge ich heute zwei weitere an, auf die ich im August 1953 in Venedig stiess. Beide Briefe verdienen sicher eine Veröffentlichung, nicht bloss wegen ihres Verfassers, der dadurch in seiner überragenden Grösse immer mehr auch in den Einzelheiten erfasst werden kann, sondern auch wegen ihres geistlichen Inhalts. Der eine Brief, am 14. Juli 1470 von Rom aus an den venezianischen Patrizier Peter Mauroceno in italienischer Sprache gerichtet, gibt diesem Nachricht, dass er die für einige Kirchen der Stadt Vicenza gewünschten Ablässe besorgen werde. Diese Sache sei, so meinte er, eine «fromme und geziemende Sache». Auch erfülle er damit einen Dienst aufrichtigen Wohlwollens gegen den Bittsteller und seinen Vater Paul. Der zweite Brief, am 18. August 1463 von Venedig aus an den Kanoniker in Vicenza Alexander de Novo in lateinischer Sprache gesandt, ist ein amtlicher Brief des Apostolischen Gesandten Bessarion. Er übertrug ihm die Schlichtung einer Streitfrage (offenbar kirchlicher Natur), die aus der beiliegenden Bittschrift und einer beigefügten Unterschrift des Legaten zu erkennen sei; leider fehlen heute diese Beilagen. Das Schreiben des Apostolischen Legaten ist trotz seiner Kürze und trotz des Mangels der Beilagen ein gutes Zeugnis für die Tatkraft und den Gerechtigkeitssinn Bessarions. Der Grieche, der ehemalige Metropolit von Nikaia, hatte sich auch im Abendland seit seiner Tätigkeit auf dem Konzil von Florenz und seiner Erhebung zum Kardinal gut eingebürgert, eine Persönlichkeit, die auch den Heutigen, die zwischen dem Morgenland und Abendland ein besseres Verständnis ersehnen, viel zu sagen hat. Bringen wir nunmehr den Text der zwei Briefe.

I. - Bessarion an Peter Mauroceno, Rom, 14. Juli 1470.

Venedig, Staatsarchiv, Sala diplomatica Regina Margherita, N. 3-*III, das Original, auf Papier, mit Resten eines roten Wachssiegels.*

Nobilis et generose vir, amice carissime.

Poichè per una vostra ze rechiedesti concession de indulgencia per quelle chiesie de la villa de San Vincencio, fessemo far la lettera 3

(1) Vergl. *Orientalia Christiana Periodica,* XV (1949) 277-290.

sopra ziò secondo lo tenor de la dimanda vostra; parendozi et cossa
5 pia et conveniente a far, per la syncera benevolencia qual portiamo
et a la magnificencia del patre vostro et a vui. Non existimando nui
esser molto bisogno mandarvi dita lettera cum grande celerità, es-
petavamo opportunità di messo, per lo qual vi fosse portata. Interea
habiamo receputa questa ultima vostra in lo tenor medemo che la
10 prima; a la qual non accade altra risposta, solo ut avisamo come per
lo portator presente vi mandiamo dita lettera la qual avanti recever
questa ultima vostra era fata, et non mancho volentieri cha vui la
haveti dimandata. Bene valete. Lo magnifico patre vostro salutareti
per nostra parte.

15 Ex urbe die XIIII iulii MCCCCLXX.

Rückseite: Spectato viro nobilique patricio veneto Petro Mauro-
ceno magnifici domini Pauli filio amico nostro carissimo.

Episcopus Sabinensis, B(essarion) patriarcha Constantinopolita-
nus, Nicenus.

6 Bessarion schreibt an Papst Pius II. in seinem Brief aus Venedig, 26. Juli 1463, dass die Venezianer wegen der Förderung des Kreuzzuges nach Deutschland, Böhmen und Ungarn absenden « unum ex primariis civibus, dominum Paulum Mauriceno »; vgl. L. MOHLER, *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*, Paderborn 1942, 517.

II. - Bessarion an Alexander de Novo, Venedig, 18. August 1463.

Venedig, Bibliothek San Marco, Lat. 4071 (XIV, 311).

Original, auf Papier, mit Resten eines roten Wachssiegels.

B(essarion) episcopus Thusculanus, cardinalis Nicenus, Aposto-
lice Sedis legatus.

Venerabilis vir nobis in Christo dilecte.

Videbitis supplicationem presentibus introclusam et signaturam
5 nostram.

Volumus et ita vobis tenore presentium auctoritate nostre le-
gationis committimus et mandamus, quatenus iuxta dicte suppli-
cationis et signature tenorem procedetis et iustissime partibus mini-
stretis.

10 Datum Venetiis die XVIII augusti MCCCCLXIII.

Rückseite: ⟨Vener⟩abili viro et egregio doctori Alexandro de Novo
cano⟨nico⟩ ⟨V⟩icentino nobis in Christo dilecto.

4 Die Bittschrift mit der Unterschrift des Apostolischen Legaten fehlt heute. 7 Bessarion ging am 5. Juli 1463 als Apostolischer Legat nach Venedig für die Sache des Kreuzzuges; vgl. L. MOHLER, *Kardinal Bessarion*, I, Paderborn 1923, 312. 8 Man würde erwarten *procedatis*.

GEORG HOFMANN S. I.

Der Sermo des Philoxenos von Mabbug de annuntiatione Dei Genitricis Mariae.

Zum ersten Male herausgegeben mit einer Einleitung und Übersetzung.

I.

Über Leben und Werk des Philoxenos finden wir bei A. Baumstark die notwendigen Angaben (1). Weitere Notizen bringen Vaschalde (2) und Budge (3).

Aksenājā, später Philoxenos genannt, war geboren in dem Dorfe Tahal, wahrscheinlich an der persischen Grenze gelegen, in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts. Von seinen Eltern wissen wir nichts. Er wurde aber in frühen Jahren getauft und kam später nach Edessa. Schon früh wurde Philoxenos bekannt als ein eifriger Disputator in der Verteidigung der monophysitischen Lehre. Im Jahre 485 wurde er Bischof von Mabbug (Hierapolis). Nach Josue Stylita hielt er sich 497/498 für kurze Zeit in Edessa auf. Mit Flavian II., der 498 Patriarch von Antiochien wurde, geriet er in einen scharfen Gegensatz. Nach einem kampfreichen Leben starb er wahrscheinlich im Jahre 523.

Viele seiner Werke sind noch nicht ediert (4).

Jakob von Edessa hatte eine hohe Meinung von der schriftstellerischen Qualität des Philoxenos, ebenso Assemanus und Wright. Nöldeke vollends bezeichnet ihn als « einen Meister des syrischen Stils », der « die Sprache mit vollkommener Freiheit beherrscht ». Hiermit übereinstimmend urteilen auch Guidi und Duval, der von einem « talent litteraire » spricht (5).

Der Sermo des Philoxenos ist uns überliefert in der Londoner Handschrift Br M add 14, 727, bei Wright Nr. 848. Sie hat 177 Blätter, die Schrift ist gut leserlich. Sie stammt aus dem 13. Jahrhundert.

(1) A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 141-144.

(2) A. VASCHALDE, *Philoxeni Mabbugensis tractatus de trinitate et incarnatione, in Corpus scriptorum christianorum orientalium: Scriptores Syri*, tomus 27, Lipsiae 1907, S. 1-5 de vita et scriptis.

(3) W. BUDGE, *The discourses of Philoxenos, bishop of Mabbôgh*, vol. II, London, 1894.

(4) S. die Zusammenstellung ausser bei Baumstark auch bei Vaschalde a.a. O. und bei Bugde, S. XLVIII-LXVI. Dazu S. XVII-XXVI.

(5) BUDGE, *Preface*, S. XII-XIII.

Der Sermo umfasst fol. 26a-30b [1]. Der Text hat dem Herausgeber in deutlichen Schwarz-Weiss-Photographien vorgelegen.

In seinem Werke Tractatus de trinitate et incarnatione erwähnt Philoxenos die Verkündigungszene. Er bringt die Worte des Engels und führt unmittelbar daran an, dass die Propheten auf die Incarnation hingewiesen hätten [2]. Diese textliche Situation passt genau auf unseren Sermo, sodass wir hier einen Beweis für die Echtheit des Sermo haben, abgesehen von den sprachlich-stilistischen Momenten. Auch in ihm folgen nach den Engelsworten die Hinweise auf die Propheten (fol. 26 b).

In einer Zitatensammlung, die zu Anfang und Ende unvollständig ist und von einem jakobitischen Geistlichen angelegt wurde, um durch die Zusammenstellung von Aussprüchen berühmter Kirchenväter und Aszeten die Lehre von der Kirche, hauptsächlich aber die christologische, zu illustrieren und zu befestigen, findet sich auch ein Zitat aus dem Sermo des Philoxenos de annuntiatione, Anfang. ܦܪܣ ܡܠܐܟܐ ܒܫܩܐ ܕܪܘܚܐ ܘܐܬܐ ܘܡܣܪܐ ܕܝܢ ܒܟܠܗ ܘܠܘܬܗ ܐܦ ܡܕܢܚܐ ܠܟܠܠ ܡܢ ܡܬܝܐ ܕܪܘܚܐ ܘܐܬܐ ܘܡܣܪ

Der Text ist wörtlich dem Sermo entnommen (vergl. fol. 27a die letzten Zeilen) und ist uns überliefert in der Berliner Handschrift Brl 201 (Sachau 165), dessen Datum nicht vorhanden ist. Sie kann dem 14. Jahrhundert angehören [3]. Aus diesem Zitat geht hervor, dass man dem Sermo de annuntiatione des Philoxenos in christologischen Fragen eine hohe Bedeutung beimass. Zugleich wird der Sermo hierdurch als christologisch charakterisiert.

Wir weisen hin auf einige besondere Formulierungen und Vokabeln, die neuartig sind und der Lexikographie dienen können. Wir führen diese Ausdrücke und Vokabeln nach der Handschrift an.

1. *Formulierungen.*

Fol. 26 b, Z. 3 v. u.: ܐܫܬܟܚ ܠܒܪ ܡܢ ܣܡܝܘܬܐ = ausserhalb der Blindheit gefunden werden = sichtbar sein, gesehen werden mit anschliessendem ܕ, das hier temporale Bedeutung hat und für ܒܙܒܢܐ ܕ

[1] W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, part II, London 1871, S. 886 b und 887 a.

[2] Vaschalde, S. 74-75.

[3] E. Sachau, *Die Handschriftenverzeichnisse der Staatsbibliothek zu Berlin*, Bd. 23: *Die syrischen Handschriften*, Berlin 1899, 2. Abt., S. 664 a u. S. 663b-667b. Das Zitat auf fol. 5a der Handschrift.

steht. Fol. 27 a, Z. 1: ܕܡܐ = scheinen, den Anschein haben; ܕܡܝܐ ܕ = es hat den Anschein, dass. Fol. 27 a, Z. 2: ܪܓܫ « inne werden, bewusst werden, erleben; ܪܓܫܬ ܕ = sie erlebte es, dass. Fol. 29 a, Z. 5 v. u.: ܚܕܐ ܡܢ ܚܕܐ = hintereinander, nacheinander, abwechselnd, in verschiedener Form oder Art und Weise. Fol. 28 b, Z. 3 v. u.: ܐܕܢܐ ܡܨܠܝܬܐ = geneigtes Ohr. Fol. 28 b, Z. 13: ܐܝܟܢܐ ܕ = sodass; Fol. 28 b, Z. 14-15: ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܡܨܝܐ ܡܠܬܐ = sodass es dem Worte nicht möglich ist, d. h. das Wort kann nicht, vermag nicht. Fol. 27 b, Z. 3: ܐܬܢܟܪ = fremd sein, nicht erkannt werden.

2. *Vokabeln*

Fol. 27 a, Z. 8: ܚܕܪ = sich verändern, in eine Form des Sichtbarwerdens übergehen, eine bestimmte Form des Daseins annehmen; eine spezifisch monophysitische Terminologie bei Philoxenos. Fol. 27 a, Z. 6: ܗܠܝܢ wird als Artikel gebraucht, ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܚܪܢܐ ܪܘܚܢܐ = von den anderen, d. h. weiteren Geistern. Fol. 27 a, Z. 3 v. u.: ܦܪܚ = mit den Flügeln schlagen, die Flügel bewegen, fliegen. Fol. 28 b, Z. 9. u. 11: ܩܕܡ = gegenüber, vor. Fol. 29 a, Z. 7: ܠܘܬ = in, während, ܠܘܬ ܡܘܟܟܗ in seiner Erniedrigung. Fol. 29 a, Z. 5 ܒܝܕ = durch, vermittels wie ܠ pass. Fol. 30 a, Z. 3 v. u.: ܬܘܩ = richten auf, ausrichten nach. Fol. 30 a, Z. 13 ܡܟܟ Ethp. = sich herablassen, sich erniedrigen. Fol. 30 a, Z. 2: ܐܟܕ ܕ = ܟܕ = indem. Fol. 29 b, Z. 6 v.u.: ܠܘܬ = gegenüber, ܠܘܬ ܝܕܥܬܐ ܕܝܠܗ = seiner Erkenntnis gegenüber.

II.

Im Zuge mariologischer Forschungen auf dem Gebiete der älteren syrischen Literatur sollte Philoxenos von Mabbug nach seinen mariologischen Anschauungen befragt werden. Dazu war erforderlich, dass neben den schon edierten Werken sein einzigster, noch nicht veröffentlicher Sermo über die Gottesmutter de annuntiatione herangezogen werden musste. Es stellte sich aber heraus, dass dieser Sermo eigentlich kein mariologischer ist, sondern ein christologisch-angelisches Thema behandelt, die Frage nämlich, inwiefern Christus und der Engel der Verkündigung die Form und Gestalt eines Menschen annehmen konnten. Wie überhaupt in seinen Werken, so bietet Philoxenos auch in diesem Sermo wenig über die Gottesmutter, sodass sich eine mariolo-

gische Ausbeute bei Philoxenos kaum lohnt. Dafür aber ist der Sermo christologisch interessant, weshalb er auch hier mitgeteilt wird.

I. Lebon hat in einer aufschlussreichen Abhandlung «La christologie du monophysisme syrien» die bedeutenden monophysitischen Lehrer der Frühzeit Timotheus Aelurus, Philoxenos von Mabbug und Severus von Antiochien nach ihren Anschauungen über Christus untersucht und ist zu der Feststellung gekommen, dass die Incarnation von Philoxenos als eine appropriatio der menschlichen Natur und eine participatio des göttlichen Wortes an der Menschennatur aufgefasst wird [1]. Dieser Anschauung wird auch in unserem Sermo gehuldigt und sie wird in etwa konkretisiert. Die menschliche Natur tritt hier auf als eine forma der göttlichen Natur. Es ist die Frage, inwieweit diese Forma mit dem Göttlichen eine Einheit werden kann. Oder schaut hier Philoxenos die menschliche Natur unter der Kategorie der forma?

Text

[26a] ܕܡܪܝ ܦܝܠܘܟܣܝܢܘܣ ܕܡܒܘܓ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܒܬܘܠܘܬܗ ܕܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܡܪܝܡ.

ܚܒܝܒܝ: ܡܢ ܕܝܢ ܐܡܪܢ ܣܓܝܐܬܐ ܕܫܘܒܚܗ ܠܒܬܘܠܘܬܐ ܡܪܝܡ ܟܠܐ ܒܛܢܗ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ. ܡܫܡܠܐ ܐܡܗܘܬ ܒܟܪܗ ܒܒܬܘܠܘܬܐ. ܘܐܬܝܠܕ ܡܢܗ ܘܡܫܬܠܠ ܒܒܪܗ ܕܙܘܓܐ ܘܚܬܡܐ. ܥܠܡ ܠܒܝ ܡܠܟܐ ܠܒܬܘܠܘܬܐ. ܡܪܝܐ ܒܡܥܒ. ܡܒܪܥܘܬܐ ܐܢܫ ܒܢܝܐ. ܘ ܠܐܘ ܠܐ ܐܫܬܚܠܦ ܡܪܝܡ. ܐܬܓܫܡ ܒܪ ܒܬܘܠܬܐ ܟܕ ܐܠܗܐ. ܘ ܗܝ ܐܬܢܛܪܬ ܒܦܪܬܐ ܘܐܬܝܠܕ ܒܪܐ. ܘܐܬܡܪܝ ܥܡܗ ܥܡܐ. ܗܘܠ ܢܗܘܐ ܐܚܪ. ܘ ܒܪܐ ܕܒܟܠ ܢܛܪܐ. ܘܡܛܠ ܠܗ ܡܪܝܐ ܐܠܗܐ ܡܘܬܒܗ ܕܝܡܝܢ ܐܒܘܗܝ. ܘܢܥܒܕ ܟܠ ܒܟܠܗ ܕܒܥܒܕ ܠܟܠܗܝܢ. ܘܡܥܒܕܢܘܬܗ ܥܡܗܘܢ ܠܐ ܢܗܘܐ. ܘܡܢ ܠܘܬ [26b] ܗܠܝܢ ܗܟܢ ܥܠܡܐ: ܕܐܝܟܢܐ ܡܟܝܠ ܕܢܗܘܐ ܒܛܢܐ ܡܢ ܠܐ ܗܘܐ ܙܘܓܐ. ܠܘܬ ܗܢܘܢ ܠܡܐܡܪ ܡܛܠܬܐ. ܕܐܝܟܢܐ ܡܟܝܠ ܢܬܐܬܐ ܒܟܠܗܝܢ: ܘܫܟܠܗ ܕܡܪܢܝܬܐ ܒܝܢ ܒܟܠܗܝܢ. ܘܡܒܛܠܘܬܐ ܗܕܐ ܕܡܫܟܚܐ ܡܟܝܠ ܢܬܐܡܪ ܟܢܗ ܕܐܠܗܐ. ܗܟܢ ܠܗܘܬ ܒܥܘܠܡܐ ܐܦܢ ܡܠܬܐ ܡܢ ܐܡܪܢ ܕܢܦܫ ܟܠ ܒܛܢܐ ܘܡܘܠܕܐ: ܕܗܘ ܕܝܠܗ ܒܠܒܗܝܢ ܡܚܡ ܡܢ ܢܒܝܐ: ܘ ܠܐܘ ܐܦ

[1] In «Das Konzil von Chalcedon, Geschichte und Gegenwart» hrsg. von A. Grillmeier u. H. Bacht, I, Würzburg 1951, S. 438.

ܗܘ ܡܬܓܠܝܢܘܬܗ. ܟܕ ܚܙܘܗܝ ܗܘ ܕܐܬܚܙܝ ܠܢܒܝܐ. ܥܠ ܐܠܗܐ ܓܝܪ
ܕܡܠܟ ܗܘܐ ܕܢܗܘܐ ܒܪܢܫܐ ܐܡܪ ܠܗ̇ (1) ܡܬܓܠܝܢܘܬܐ ܟܕ ܐܬܚܙܝܘܗܝ ܡܠܐܟܐ.
ܐܬܚܙܝ ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ. ܘܟܕ ܒܟܝܢܐ ܪܘܚܐ ܗܘ ܐܬܚܙܝ ܒܕܡܘܬ ܦܓܪܐ. ܗܘ
ܕܐܝܟ ܚܙܬܗ ܗܘܐ ܐܦ ܡܠܬܗ. ܗܘ ܕܟܕ ܠܘܬ ܠܐܘܪܫܠܡ ܗܘܐ ܗ̄ܘܐ ܐܬܚܙܝ
ܠܗ̇. ܐܦ ܗܘܝܐ ܠܘܬܗ̇ ܫܠܡ ܘܐܘܪܫܠܡ: ܡܛܠ ܕܐܡܪ ܠܗ̇. ܠܐ ܬܕܚܠܝܢ
ܡܪܝܡ (sic!). ܐܫܟܚܬ ܓܝܪ ܠܚܕ ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܕܬܩܒܠܝܢ ܠܗ ܡܢ
ܠܐܬܪܐ. ܘ ܟܕ ܠܘܬ ܠܗܘܢ ܗܘܘ ܘܐܬܚܙܝ. ܘܟܠܗ ܕܚܙܐ ܐܝܟܐ ܕܠܐ ܐܫܟܚܬ
ܒܟܠܗܘܢ (27 *a*) ܕܡܢܐ ܕܐܬܝܠܕܬ. ܡܛܠ ܕܐܝܟܐ ܗܘܐ ܓܝܪ ܒܟܠ ܟܕ
ܠܒܪܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܐܬܝܠܕܬ ܐܫܟܚ ܡܢ ܪܘܚ ܕܩܘܕܫܐ ܡܢܘܬܐ ܡܠܐܟ.
ܐܡܢܐ ܕܗܘ ܕܡܠܬܐ ܐܬܚܙܝܬܗ ܒܪܢܫܐ ܗܘܝܐ ܡܢܝܚܐ ܐܫܟܚܬ ܗܘܐ ܕܬܩܘܡ
ܩܕܡܘܗܝ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܓܘܫܡܐ ܡܠܐ ܕܫܠܐ: ܐܘ ܠܡܠܐܟܐ ܐܘ ܠܟܠ ܡܢ
ܗܟܢ ܐܣܬܠ ܕܪܘܚܐ: ܐܬܚܙܝ ܕܟܠܐ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܕܢܟܬܒ ܟܘܗ. ܘܠܐ ܐܝܟ
ܡܕܡ ܐܚܪܝܢ ܕܟܠܐ ܘܠܟܠܝܢ ܡܢ ܗܘܠ ÷ ܚܕ ܗܘܝܐ ܡܠܐܟܐ ܟܕ
ܚܙܐ ܕܡܢܘܬܗ. ܗܟܢ ܕܢܟܬܒ ܡܢܗ. ܟܕ ܐܫܟܚܬܗ ܕܚܙܐ ܐܦ ܗܘ
ܠܘܩܒܠ ܡܢ ܥܠܡܐ ܠܐܬܪܐ. ܘ ܡܢ ܕܝܢ ܪܘܚܐ ܠܘܬ ܒܢܝܢܫܐ. ܘ ܢܦܩ
ܡܢ ܓܘܗ ܪܘܚܐ. ܘܐܫܟܚܬ ܠܗ ܡܢ ܠܐܬܪܐ ܕܐܬܚܙܝ. ܟܠ ܗܘܠ
ܠܗ ܡܢ ܠܐܬܪܐ ܟܕ ܠܐ ܦܠܛ ܐܢܐ: ܘ ܡܢܗ ܢܦܩ ܠܟܠ ܡܢ ܥܡܝܐ
ܘܪܘܚܐ. ܟܕ ܠܐ ܗܘܐ ܠܟܠ ܡܢܗܘܢ. ܦܫ ܦܪܫ ܡܠܐܟܐ ܒܓܘܐ ܕܪܘܚܐ.
ܘܐܬܐ ܘܥܒܪ ܕܝܢ ܒܡܠܬܐ. ܘܛܥܢ ܐܦ ܡܢܗ ܠܟܠ ܡܢ ܡܬܝܐ ܕܪܘܚܐ.
ܘܐܬܐ ܘܥܒܪ [27 *b*] ܘܪܘܚܐ ܐܠܗܘܬ ܐܠܗܐ ܒܟܝܢܗ: ܘܐܝܟ ܕܠܡܫܪܝܐ
ܚܙܐ ܗܘܐ ܠܗ ܦܠ ܒܚܝܠܐ ܕܚܙܪܐ ܒܗ. ܚܙܐ ܓܝܪ ܒܡܠܬܐ
ܠܡܠܐܟܐ ܒܪܢܫܐ ܘܠܐ ܐܬܦܫܩ ܡܢܗ ܕܐܠܗܘܬ ܡܠܐܟܐ. ܘܚܙܐ ܐܦ ܒܪܢܫܐ
ܠܐܠܗܐ ܒܪܢܫܐ. ܐܠܐ ܐܬܚܙܝ ܡܢܗ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܬܚܡܡ. ܕܡܢܐ ܗܘܐ ܘܠܐ
ܕܡܢܐ ܗܘܐ ܠܒܢܝܢܫܐ ܡܠܐܟܐ. ܘܕܡܢܐ ܗܘܐ ܐܦ ܟܕ ܚܙܝܢ ܡܬܚܙܝܢ
ܡܢܗܘܢ ܠܒܢܝܢܫܐ ܐܠܗܐ. ܒܡܠܬܐ ܓܝܪ ܗܟܢ ܡܠܐܟܐ ܠܒܬܘܠܬܐ:
ܕܗܘܐ ܡܢܗ ܡܠܬܐ ܡܢܗ ܒܪܢܫܐ. ܘܟܕ ܚܙܬܗ ܐܠܦ ܕܗܘܐ ܒܪܢܫܐ
ܘܡܠܬܐ ܐܠܗܐ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܗܘ ܐܬܚܙܝܬ ܡܢ ܗܘ ܕܐܠܗܘܬ ܡܠܐܟܐ
ܟܕ ܐܬܚܙܝ ܒܪܢܫܐ. ܘܠܐ ܡܢܗ ܐܬܚܙܝܬ ܡܢ ܗܘ ܕܐܠܗܘܬ ܐܠܗܐ:

(1) In der Hs steht ܠܗܘ, wir lesen ܠܗ̇.

ܡܢ ܐܠܗܐ ܠܡܠܟܝܢ. ܡܢ ܒ̈ܢܝܢܫܐ ܒܢܝܢܫܐ. ܠܫܒܥܐ ܝܘܡܝܢ ܗܘ ܗܘ. ܘܒܗ
ܡܠܟܐ ܗܘ ܗܘ ܠܗ ܒܠܒܗ ܕܬܫܒܘܚܬܐ: ܫܒܩ ܗܘܐ. ܘܐܬܐ ܐܝܟܢܐ. ܘܡܫܬܡܠܐ
ܕܒܠܒܝ ܗܘܐ ܡܕܡ ܕܝܗܘܐ ܒܢܝܢܫܐ ܡܢ ܠܐ ܡܬܡܠܟܢܘܬܐ. ܐܠܗܘܬ ܐܦ
ܐܝܟܢܐ. ܘܡܫܬܡܠܐ ܕܒܠܒܝ ܗܘܐ ܒܢܝܢܫܐ ܡܢ ܐܠܗܘܬܗ ܡܠܐܟܐ. ܡܫܡܠܐ
ܒܠܒܘܬ ܡܠܐܟܐ ܚܕܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ ܗܘ ܐܣܟܝܡܐ [28 a] ܕܗܘܝܡܢ.
ܡܛܠ ܕܝܢ ܒܥܒܪܐ ܗܘܝܐ ܡܬܚܫܒܐ. ܗܘ ܐܠܗܐ ܒܥܠܡܐ ܕܕܡܝܐ ܠܒܪܢܫ.
ܡܕܡ ܕܝܢ ܒܥܒܪܐ ܡܬܚܫܒ ܒܢܝܢܫܐ ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܠܗ
ܥܒܝܕ ܗܘܐ ܒܚܝܠܗ ܐܝܟܢܐ: ܐܠܐ ܡܠܬܐ ܡܕܡ ܡܠܟܐ ܗܘ ܕܒܠܒܘܬ
ܥܒܕ ܡܠܐ ܗܘܐ ܕܡܬܪܐ. ܒܚܝܠܐ ܕܡܫܝܚܐ ܗܘܐ ܠܚܘܪܐ ܐܠܗܐ ܡܠܐܟܐ. ܕܐܦ
ܚܕ ܚܝܠܐ ܕܡܠܗ ܢܠܦ ܕܒܠܐ ܕܡܕܪܐ ܡܥܒܕ ܗܘܐ. ܡܫܡܠܐ ܝܘܡܝܢ ܕܠܐ
ܢܨܦܬ ܒܗ ܒܠܒܘܬܐ ܒܥܠܬܐ. ܡܢ ܒܠܐ ܡܢ ܐܝܟ ܘܡܢܐ ܒܗ. ܠܥܠܡ
ܒܢ ܡܠܬܐ ܕܡܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܐܢܐ ܘܡܢܐ ܒܗ. ܝܘܡܝܢ ܕܡܠܐܟܐ
ܒܗ ܢܒܝܐ ܕܐܠܗܐ ܠܒܪܢܫ ܐܝܟ ܫܒܪ ܘܝܠܐ ܠܒܗ (1): ܕܐܦ ܡܕܡ
ܒܪܐ ܢܒܝܐ ܒܠܒܝ ܕܠܐܠܗ. ܗܘ ܕܗܘܐ ܡܠܗ ܢܚܡ ܗܘܐ ܘܢܝܚ:
ܕܐܦܠܐ ܢܘܪܐ ܕܡܠܗܘܢ ܬܘܚܡܐ. ܫܡܫ ܠܗ ܠܡܥܒܪܘܬܗ ܡܫܡܫ ܗܘܐ
ܡܠܐܟܐ. ܡܫܡܠܐ ܙܐܪܐ ܕܡܬܡܫܒ. ܗܘ ܕܡܢ ܐܠܗܝܢ: ܐܦ ܡܕܡ ܐܬܠܒܫ
ܡܫܒ. ܫܒܩ ܗܘܐ ܡܠܐܟܐ ܒܠܒܐ ܚܕܐ ܕܡܠܗ: ܠܐܠܗܐ ܡܠܬܐ ܘܡܢܬܐ
ܠܒܪܢܫܐ: ܒܠܒܐ ܗܘ ܕܡܢ [28 b] .... (2) ܒܠܒܘܬܐ ܒܗ (3).
ܡܢܝܢ ܗܘܬ ܡܬܐܠܗܘ ܬܘܚܡܐ. ܐܠܐ ܫܒܩ ܫܘܒܩ ܡܥܒܪܐ ܗܘܬ
ܠܡܫܡܠܐ ܡܚܫܒܬܐ ܕܡܛܠ: ܗܘܐ ܕܗܘܐ ܦܘܪܫܐ. ܢܦܫ ܡܕܡ ܡܢ ܒܠܒܝܐ
ܒܠܒܐ: ܘܐܬܐ ܠܥܘܠ ܐܝܟܢܐ. ܘܠܐ ܚܙܐܘܗܝ ܚܠܦ ܥܡܠܐ ܡܢ ܒܥܒܪ ܗܘܐ
ܒܚܝܠܗܘܢ. ܘܠܡܫܡܠܐ ܒܒܢ̈ܝܢܫܐ ܠܐ ܐܬܡܕܝܢ ܠܡܚܝܐ. ܠܐܠܗܐ ܕܝܢ ܡܢ
ܒܥܒܪ ܗܘܐ ܒܢܝܢ ܫܒܪܐ ܕܬܘܚܡܐ ܕܒܠܐ: ܐܦܠܐ ܗܘܝܢ ܬܘܚܡܐ ܚܙܐܘܗܝ.
ܐܬܦܫܛ ܝܘܡܝܢ ܡܠܐܟܐ ܡܢ ܢܦܫܗ ܡܢ ܒܢܝܢܐ ܕܡܠܗܘܢ ܦܘܪܫܐ. ܘܐܬܐ
ܐܦ ܡܛܠ ܐܬܦܫܛ ܡܢ ܒܥܒܪ ܒܚܝܠܗܘܢ: ܡܢ ܚܝܠܐ ܕܡܠܗܘܢ ܬܘܚܡܐ.
ܫܡܝܢ ܡܠܐܟܐ ܡܢ ܒܢܝܢܫܐ. ܐܡܪܐ ܬܘܚܡܐ ܡܢ ܦܘܪܫܐ. ܡܕܡ ܕܝܢ

(1) Wir lesen für ܠܒܘ das Wort ܠܒܗ.
(2) Wir ergänzen hier ܕܡܢ, weil ein ܕ noch halb leserlich ist.
(3) Dieses ܒܗ streichen wir, da es wohl wegen der Silbenzahl hinzugefügt worden ist.

ܛܒ̈ܪ ܡܢ ܡܠܐܟܐ . ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܫܡܥܐ ܡܠܬܐ ܠܡܣܟܘܬܗ . ܗܘܐ ܕܝܢ ܐܝܟ
ܕܙܘܓܐ ܡܢ ܒܢ̈ܬܐ . ܐܝܟ ܕܒܚܘܒܐ ܡܢ ܟܠ ܒܢ̈ܬܐ . ܐܝܟ ܕܒ ܐܢܬܬܐ ܡܢ
ܟܠ ܗܘ̈ܢܐ (ܗܘ̈ܢܐ ?) . ܒܟܠ ܐܝܟܢܐ ܡܢ ܠܐܒܐ ܐܢܫ̈ . ܘܗܘ ܕܢܦܩܬ ܡܢ
ܐܕܠܐ ܠܟܝܪܐ . ܐܬܝܠܕ ܡܠܐܟܐ ܡܢ ܥܠܝܐ ܒܬܘܠܬܐ ܒܝܬ ܡܫܝܚܘܬܐ
ܕܒܬܘܠܘܬܐ . ܘܡܢܗ ܕܝܢ ܒܡܠܝܠܘܬܐ [29 a] ܕܡܫܪܝܘܬܐ ܐܦ ܛܒ ܡܢ ܗܕܐ .
ܒܫܪܐ ܘܒܬܘܠܬܐ ܒܝܬ ܦܪܝܐ ܕܫܠܡܐ . ܘܚܙܐ ܕܢܒܪܐ ܘܐܬܬ̈ܪܐ ܕܡܠܐܟܐ
ܕܙܘܓܐ ܐܝܬܝܗ . ܘܚܙܐ ܕܒܬܘܠܬܐ ܘ ܒܒܪܐ ܕܐܠܗܐ ܒܟܪܣܗ ܐܬܒܣܡܗ . ܡܢ
ܒܟܢܫܗ ܡܠܐܟܐ ܕܠܐ ܦܓܪܐ ܗܘܐ . ܕܝܢ ܚܙܝܗ ܡܠܐܟܐ ܐܬܕܡܝ . ܘܡܢ ܒܟܢܫܗ
ܢܩܦܬ ܠܐܠܗܐ ܗܘܐ . ܒܬܐ ܫܘܪܝܗ ܒܬܘܠܬܐ ܐܬܝܠܕ . ܢܦܩ ܗܘܐ ܓܝܪ
ܘܠܒܫ ܡܠܐܟܐ ܕܡܬܩܢܐ ܡܢ ܐܬܝܠܕ : ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ ܡܢܗ ܒܒܠܝܘܬܗ ܥܢܝܢ .
ܕܡܬܩܢܐ ܐܝܟܢܐ ܕܡܫܪ ܠܗ . ܘ ܒܟܘܪܐ ܐܬܝܠܕ ܐܝܟ ܢܗܘܪܐ . ܘܠܒܟܠ ܡܢ
ܡܬܐ ܒܬܘܠܬܐ ܢܦܪܐ . ܘܠܒܥܝܢܐ ܗܢܘܢ ܕܒܒܪ ܒܫܠܡܘܬܗܘܢ : ܕܢܛܪ ܗܘ
ܡܢ ܣܘܠܐܗܘܢ . ܘܠܘܬ ܐܦ ܠܒܠܒܥܝܢܐ ܒܡܬܩܢܐ ܕܡܫܬܠܛ ܚܕܐ ܡܢ
ܚܕܐ . ܡܠܐܟܐ ܓܘܫܐ ܐܫܟܚ ܕܐܬܗܘܐ ܦܓܪܐ ܠܒܬܘܠܬܐ . ܘܠܐܠܗܐ
ܠܘܬ ܒܬܘܠܬܐ : ܗܘ ܡܢ ܗܘ ܚܕ ܠܐܠܗܐ ܕܐܬܝܠܕ ܘܒܟܪܣܗ ܒܪܬܐ ܐܬܝܠܕ .
ܓܘܫܐ ܗܘܐ ܡܠܐܟܐ ܒܒܪܬܗ . ܘܐܝܟ ܕܠܦܓܪܐ ܫܘܪܝܗ ܒܬܘܠܬܐ
ܕܐܬܝܠܕ ܠܗ . [29 b] ܐܬܝܠܕ : ܐܦܠܐ ܠܗ ܐܬܚܙܝ . ܘܡܢ ܛܒ ܐܬܝܠܕ
ܐܦ ܡܢܗ ܐܬܦܫܛ . ܒܟܠ ܡܪܐ ܓܝܪ ܘܠܐܠܗܐ ܫܡܥ ܕܡܬܚܙܐ ܒܦܓܪܐ
ܘܢܦܩ ܡܢ ܡܪܒܥܐ ܘܡܬܚܙܐ ܕܠܐ ܙܘܥܐ ܘܡܫܬܠܡ ܡܢ ܗܘ ܕܝܠܕܐ
ܘܡܫܬܪܐ ܒܒܬܘܠܬܐ . ܘܡܬܚܙܐ ܕܙܪܥܐ ܗܘܐ ܕܒܟܠ ܡܢ ܦܓܪܐ ܫܘܦܪܐ .
ܐܬܦܫܛ ܐܦ ܡܢܗ . ܒܗܕܐ ܓܝܪ ܙܒܢܐ ܠܒܬܘܠܬܐ ܛܒ ܗܘ ܗܘܐ ܘܡܣܬܐ .
ܘܕܡܝܐ ܐܬܗܘܐ ܡܠܬܗ ܐܘ ܡܫܘܚܬܗ . ܠܐ ܫܟܚ ܠܡܫܘܕܥܘ . ܒܢ
ܫܒܪܐ ܕܡܠܬܗ . ܠܚܘܒܐ ܠܒܪ̈ܝܬܐ ܡܬܠ ܗܘܐ . ܗܘ ܕܐܦ ܡܢ ܒܬܪ
ܕܐܬܝܠܕ ܒܫܦܪܐ . ܐܬܚܙܝ ܕܡܫܒܚ ܐܦ ܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܕܝܠܗ . ܐܫܬܠܚ
ܠܡܠܐܟܐ ܫܡܝܢܐ . ܘܡܢ ܥܠܡܐ ܫܠܡܐ ܒܟܠ ܥܠܡܐ ܡܟܠ . ܕܗܘ
ܕܡܢ ܛܒ ܐܬܝܠܕ . ܐܦ ܠܗܘܐ ܒܬܘܠܬܐ ܕܝܠܗ . ܥܠܡܐ ܐܬܝܠܕ . ܦܪܫ ܐܦܐ
ܡܠܐܟܐ . ܘܐܬܐ ܫܒܪ ܠܒܬܘܠܬܐ ܒܟܠ ܓܒܪܐ ܕܒܪܗ . ܘܡܢ ܥܠܡܐ
ܕܡܠܬܗ : ܐܬܬ ܠܗ ܥܝܢܐ . ܗܘ ܕܢܦܩ ܡܢ ܐܬܘܬܐ . ܘܟܠ ܕܠܐ ܫܦܝܪܬ
ܕܐܬܝܠܕܘܬ ܠܡܫܘܕܥܘ ܕܥܠܡܐ ܡܢ ܒܝܬܐ ܕܝܠܗ : ܡܫܒܚܬ ܒܟܠܗܘܢ
ܡܢ [30 a] ܡܠܐ ܕܡܠܬܗ ܕܡܠܐܟܐ . ܐܬܐ ܒܒܪܐ ܘܐܬܬ ܫܒܪܬܐ ܕܡܢܗ .

ܐܝܟ ܕܐܬܡܘܕܥ ܗܘ ܕܒܚܠܡܐ ܕܐܬܦܠܓ ܕܠܒܪ ܐܠܗܐ ܡܬܒܣܪܢܐ. ܪܘܚܐ
ܪܘܚܢܐ ܘܐܬܐ ܡܕܡ ܚܝܠܐ. ܡܢ ܠܗܠ ܒܗ ܒܚܝܠܐ ܦܪܚ ܗܘܐ ܘܐܬܐ. ܗܘ
ܕܡܢ ܢܘܗܪܐ ܘܪܘܚܐ. ܦܩܕ ܒܠܠ ܒܪ ܐܠܗܐ ܘܐܬܐ. ܕܢܠܟ ܢܘܗܪܐ ܘܪܘܚܐ
ܗܘܝ ܒܗ ܗܘܝܬ ܘܡܦܪܐ. ܡܢܗ ܢܣܒ ܕܡܬܬܠܬ ܙܘܓ ܠܟܝ ܠܡܫܡܫܘ:
ܕܗܘ ܕܒܠܗܘܢ ܦܩܕ ܢܦܫܗ ܗܘ ܕܒܟܠܐ. ܕܠܗ ܡܬܠܐ ܐܢܐ ܘܡܢܗ
ܠܟ ܐܢܐ: ܕܗܘ ܕܐܬܐ ܦܩܪܬܗ: ܡܪܗ ܗܘ ܘܠܐ ܗܘܐ ܒܠܬܗ. ܒܪܘܚܡܐ
ܕܡܠܠܬܗ ܙܘܓ ܠܟܝ ܕܐܢܝܕ. ܕܡܢܗ ܢܬܢܝܪܐ ܠܟ ܡܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܐܬܟܝ
ܡܠܠܬܗ: ܦܓܪܐ ܕܪܘܚܐ ܢܗܘܐ ܠܟ ܫܦܪܐ. ܘܢܦܠ ܠܟܠ ܫܦܪܐ
ܫܡܠܐ: ܕܢܦܩ ܕܢܫܡܥ ܣܬܪܬܐ ܡܢ ܦܓܪܐܝܠ ܘܠܐ ܕܢܫܡܥ ܢܘܠܟܫܐ:
ܕܦܓܪܐ ܗܘ ܕܒܒܠܥܕܐ ܐܬܗܦܟ. ܠܐܠܗܐ ܗܘ ܕܐܬܒܪܢܫ — ܩܘܡ ܡܕܢܚ
ܗܘܐܠ ܐܘ ܢܣܡ ܠܡܬܠܒܫ ܘ ܗܘܐ ܢܒܣܝܡ ܒܠܠ ܡܠܬܐ ܘ ܐܬܟܝ ܒܚܝܠܗ
ܕܦܬܓܡܐ ܘܡܢܗ ܠܟ ܐܢܐ. ܕܗܘ ܕܐܬܐܣܪ ܕܐܬܟܝ [30 b] ܒܗܘܠܐ
ܡܚܝܠܐ. ܘܡܢ ܢܫܐ ܕܡܬܬܩܠ ܢܦܫܗ ܐܬܒܪ ܕܡܪܢܫܐ. ܗܘ ܕܢܚ ܢܦܫܗ
ܗܘ ܢܦܫܐ ܕܠܐ ܐܬܒܪܐ ܡܢܗ ܘܫܠܝܐܝܬ ܕܐܢܫܐ ܕܐܫܬܟܚ ܡܚܝܠܐ. ܐܬܡܢ
ܐܬܦܪܢ ܕܐܬܠܗܘܢ ܐܘ ܢܦܫܬܐ. ܗܢܘ ܕܢܚ ܐܘ ܠܗܐ ܡܫܬܠܡܐ ܕܡܢ
ܐܬܬܐ. ܡܢ ܐܒܐ ܗܘ ܕ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܘܢܦܫܗ ܕܡܪܢܫܐ. ܫܡܥܝܐ ܠܟܪܐ
ܕܐܬܦܫܡ ܘܠܐ ܐܬܦܫܛ ܘܠܐ ܐܬܟܝ ܘܠܐܒܘܗܝ ܘܠܪܘܚܗ ܩܕܝܫܐ. ܗܫܐ
ܘܡܫܬܒܚ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

Übersetzung

[26 a] Des hl. Philoxenos von Mabbug Sermo über die Verkündigung der Gottesgebärerin Maria.

Geliebte: Als Gabriel zur Jungfrau Maria gesandt wurde, um ihr die Empfängnis des Wortes Gottes zu verkünden, ward er sofort bei ihr im Gemach gefunden. Und wurde von ihr gesehen und er sprach mit ihr über Grosses und Herrliches. « Der Friede sei mit dir, voll der Gnade. Der Herr ist mit dir. Gebenedeit bist du unter den Weibern ». Und weiter: « Fürchte dich nicht Maria, denn du hast Gnade bei Gott gefunden. Und siehe, du wirst empfangen im Schosse und wirst gebären seinen Sohn und wirst seinen Namen Jesus nennen. Dieser wird gross sein und Sohn des Höchsten genannt werden. Und der Herr Gott wird ihm den Thron Davids, seines Vaters, geben, und er

wird herrschen über das Haus Jakobs in Ewigkeit und seinem Reiche wird kein Ende sein ». Als hierüber [26b] sie fragte: « Wie ist es möglich, dass eine Empfängnis stattfindet, wo keine Ehegemeinschaft ist? » wandte sich darauf der Engel zu ihr: « Der Hl. Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird jener, der heilig geboren wird, Sohn Gottes genannt werden ». Dieses sagte der Engel zur Jungfrau, als er gesandt wurde, um Empfängnis und Geburt zu verkündigen dessen, über den jeder von den Propheten geschrieben hat. Und sodann auch über sie durch jenes Gesicht, das von Daniel gesehen wurde (1). Über Gott nämlich, der Mensch werden sollte, sprach er zu ihr. Deshalb, da er ein Engel ist, wurde er als Mensch gesehen. Und weil er von Natur aus Geist ist, zeigte er sich nach der Ähnlichkeit des Fleisches. Und wie seine Erscheinung, war auch seine Stimme. Und da er ganz in dieser (äusseren) Form war, wurde diese von ihr gesehen. Und so verwunderte sie sich sehr und fürchtete sich. Es steht geschrieben, dass er zu ihr sagte: « Fürchte dich nicht, Maria ». Er wurde nämlich von ihr gesehen, als er innerhalb der Pforten stand, die doch gut verschlossen und versiegelt waren. Und weil sie sah, wo sie nicht vermutete, deshalb [27a] schien sie sich zu fürchten. Denn erfüllt war sie (davon) und sie verlangte (darnach) zu aller Zeit, Gott zu sehen. Und sie fürchtete sich sehr, als sie inne wurde, dass sie einen sterblichen Mann sah. Sowie jener Ort einen Menschen hervorbrachte, so wurde er sogleich in ihrer Ähnlichkeit gefunden (2), weil wir nicht die Körperlichkeit verhindern können weder dem Engel noch einem von den andern Geistern, wenn einer von ihnen wünscht, sich in sie (= Körperlichkeit) zu verändern. Und nicht ist etwas anderes fester und kompakter als diese. Es zeigte sich daher der Engel durch die Vision seiner Person, das, was sein Herr tat, als er sich erniedrigte. Er stieg auch vorher vom Himmel zur Erde hernieder und von den Geistern zu den Men-

(1) Es ist nicht ganz klar, welche Vision Philoxenos meint. Vielleicht denkt er an Daniel, cap. X, wo von der Vision eines Engels die Rede ist. Auch in diesem Falle ist der mariologische Bezug nicht so ohne weiteres zu erkennen.

(2) Der etwas schwierige Satz will besagen, dass der Ort, wo Maria war, den Engel Gabriel zum Menschen werden liess, um Maria sichtbar zu sein. Der Engel wurde sichtbar nach « ihrer », d. h. der Gottesmutter Ähnlichkeit, d. h. weil Maria Mensch war, erschien auch der Engel als Mensch. Wörtlich: « Wurde er gefunden, dass er stand in ihrer Ähnlichkeit ».

schen. Und er ging aus von der Himmelsfeste und wurde innerhalb der Pforten gefunden, die verschlossen waren. Er trat ein in die Pforten, indem er sie nicht öffnete. Und sein Herr ging aus droben vom Himmel und der Himmelsfeste, indem er nicht eine von ihnen verletzte. Es bewegte und schlug der Engel mit den Flügeln des Geistes und er kam und befand sich bei der Jungfrau. Und es flog auch sein Herr auf den Flügeln des Geistes und er kam und wohnte (in ihr). [*27b*] Und Geist ist Gott in seiner Natur. Und als Fleischlichen sah ihn jedes Auge, das auf ihn schaute; denn die Jungfrau sah den Engel als Mensch und nicht war es ihr fremd, dass er ein Engel war. Es sah auch die Schöpfung Gott als Menschen. Aber es war verborgen vor ihr, dass er Gott war, der Fleisch wurde. Der Engel war ähnlich und nicht ähnlich den Menschen. Und es war auch Gott den Menschen ähnlich, indem er sehr von ihnen verschieden war. Durch das Wort nämlich verkündete der Engel der Jungfrau, dass das Wort aus ihr sein Herr als Mensch ist. Und durch seine Erscheinung lehrte er, dass er Mensch ist und Gott bleibt, weil der Engel sich nicht von dem veränderte, was er ist, indem er sich als Mensch zeigte. Und nicht veränderte sich sein Herr von dem, dass er Gott ist, indem er von jedem von den Menschen als Mensch gesehen wurde. Das Zeichen, das an ihm war, sollte zukünftig den König bezeichnen (1). Der Bote trug (es, d. h. das Zeichen) und kam. Weil nun der Herr Mensch werden sollte, indem er sich nicht veränderte, zeigte sich auch der Bote (so) (2). Und weil er Mensch werden sollte, indem er Engel war, nahm der Engel an unsere Erscheinung und Gott unsere Ähnlichkeit, jene Form [*28a*] unserer Glieder. Sein Herr zeigte nun in Wahrheit miteinander verbundene Glieder in der Erscheinung, die der unserigen ähnlich. Der Herr aber ist in allem wahrhaft Mensch wie wir ausser der Sünde. Sehr des Preises wert war der Bote in seiner Erscheinung, jedoch mehr noch als er war der König, über den er die Worte verkündete, im Wunder. In der Erscheinung, die voller Bewunderung war, wurde der Engel gesehen, der auch durch seine Erscheinung lehrte, was er über das Wunder verkündete. Weil nämlich die Jungfrau das Wort nicht merkte, als es in das Ohr eintrat und in ihr wohnte, lernte sie (dies)

(1) D. h. das Zeichen der Menschheit, das der Engel an sich trug, sollte später auch der Herr an sich tragen, um so den Menschen sichtbar zu werden.

(2) Der Teil des Satzes bis zum Komma ist mit Punkten in der Handschrift unterstrichen.

durch das Wort des Engels, dass Gott das Wort kommt und in ihr wohnt. Der Erwählte der Engel verkündete über den Geliebten Gottes der Menschentochter und offenbarte ihr, dass auch aus ihr der geliebte Sohn geboren werden sollte, jener, der ganz liebenswürdig und liebwert ist, dessen Kindheit auch nicht der Glanz aller Geister genügt. Der Engel hatte (es) verkündet wegen des Geheimnisses, das verborgen war, jenes, das, als es geoffenbart war, auch von ihm als unergründlich gefunden wurde. Der Engel trug in seiner Stimme (1) Gott das Wort und brachte es zu der Jungfrau. Er trat ein, indem er [28*b*] bei der Jungfrau war. Der Stimme nach war das Kommen des Geistes, aber es war sehr wichtig vor der Herabkunft seines Herrn. Dieser war körperlich. Der Herr ging hervor aus den höchsten Welten und kam zu dieser unteren. Und nicht sahen ihn die Kräfte des Himmels, als er unter ihnen wandelte. Und die Menschen können die Engel nicht sehen. Auch die Geister nun sehen Gott nicht, wenn er unter den Ordnungen der Geister wandelt. Der Engel nämlich ist verborgen, wenn er vor den Augen aller Körperlichen herabsteigt. Und wiederum ist auch sein Herr verborgen, wenn er unter ihnen wandelt, vor der Schau aller Geister. Die Engel sind feiner als die Menschen, wie der Geist (feiner ist) als der Körper. Der Herr aber mehr noch als die Engel, sodass das Wort sich nicht zeigen kann. Dieses aber (ist) wie der Schöpfer gegenüber (den) Geschöpfen, wie der Erschaffer gegenüber allen Erschaffenen, wie der Sohn des Seienden gegenüber dem Seienden. Der Bote trat in die verschlossenen Türen ein und jener, der ihn sandte, in das geneigte Ohr. Der Engel wurde sogleich als Mensch in dem Gemach der Jungfrau gesehen. Sein Herr aber in der Leichtigkeit, [29*a*] was auch diesem gegenüber furchterregend ist: Fleisch und Mensch im Schosse der Unversehrten. Die Erscheinung des Mannes und die Zeichen des Engels wurden am Geistigen gesehen. Und die Erscheinung eines Menschen und die Taten Gottes wurden an seinem Herrn sichtbar. Da in seiner Natur der Engel ohne Körper ist, wurde der Engel erkannt durch seine Erscheinung. Und da in seiner Natur Jesus Gott ist, wurde er in seiner Erniedrigung als Mensch offenbar. Er sandte nämlich und bekleidete den Engel mit Ähnlichkeiten, als er sichtbar ward. Sowie auch sein Herr an allen Orten seine Ähnlichkeiten veränderte, wie es ihm gefiel. Und auf dem Berge wurde er als Licht gesehen und (über) auf dem Wasser als konkreter Mensch und von den Menschengruppen, unter denen er einherging. Feiner war er als

(1) Sehr plastisch heisst es wörtlich: auf dem Rücken seiner Stimme.

ihre Erscheinung. Und wiederum für die Jünger in den nacheinander veränderten Ähnlichkeiten. Der Engel verkündete einen Geistigen, der zur Jungfrau körperlich kommt. Und Gott wiederum ist er und Mensch. Er ist ein Gott, der Fleisch wurde und in der Schöpfung sichtbar wurde. Geistig war der Engel in seiner Erschaffung, und als Körperlichen sah ihn die Jungfrau, der er sich offenbarte. [29*b*] Er wurde geoffenbart und nicht von ihm erkannt. Und als er gut sichtbar war, war er auch vor ihm verborgen ([1]). Über seinen Herrn nämlich und Gott verkündete er, dass er empfangen werde im Schosse und aus dem Mutterschosse hervorgeht und ohne Samen geformt werde und geboren werde von jener gebärenden und stetigen Jungfrau. Und weil es ein Geheimnis war, das über der realen Natur (erhaben ist), war er auch vor ihm verborgen ([2]). Jedoch hatte er der Welt einen grossen Reichtum zugetragen und gebracht. Und sowie es sein Mass und sein Vermögen ist, vermochte er nicht, (es) verständlich zu machen durch die Verkündigung seiner Stimme ([3]). Den Eingeborenen führte er in die Schöpfung ein, sodass er auch, nachdem er geboren war, der Erstgeborene (blieb). Es fand sich, dass er auch vor seiner ([4]) Erkenntnis verborgen war. Er wurde geheimnisvoll zum Engel gesandt und durch das Schweigen nahm er die Lehre über das Schweigen an, dass, indem er ganz geoffenbart war, auch seiner Erkenntnis gegenüber Schweigen gezeigt wurde. Der Vater sandte den Engel und er kam und verkündete der Jungfrau die Offenbarung seines Sohnes. Und durch den Friedensgruss seines Wortes brachte er ihr den Frieden. Jener ging aus aus der Wesenheit und trat ein, sodass es ihr nicht möglich war, die Person des Friedens mit ihrem Auge zu sehen. Sie hörte über ihn durch [30*a*] die Stimme des Wortes des Engels. Es kam der Diener und brachte die Verkündigung seines Herrn, indem er mitteilte, dass sie empfangen, dass sie den Sohn des Seienden aufnehmen werde. Der Geistige eilte und kam vor der Kraft, indem er ganz in der Kraft flog. Und es kam jener, der aus Feuer und Geist. Er verkündete über den Sohn des Vaters und des Seienden, der anstelle von Feuer und Wasser Glieder und Fleisch hatte. Es ist nämlich richtig für mich, über den Engel verlauten zu lassen, dass jener, über den er verkün-

([1]) D. h. Christus wurde geoffenbart und vom Engel nicht erkannt, weil auch ein Engel Gott nicht erkennen und schauen kann.

([2]) D. h. vor dem Engel.

([3]) D. h. der Engel konnte wohl das Geheimnis bringen, es aber nicht erklären.

([4]) D. h. des Engels.

dete, die Kraft des Höchsten ist. Ihn frage ich und von ihm erfahre ich: Der, dessen Botschaft er brachte, ist sein Herr und nicht sein Genosse. Es ist richtig für mich, in dem Zeichen seines Wortes zu schauen, dass mir das Wort Gottes sichtbar ist, dessen Wort sich herabliess. Der Mann des Geistes ist mir Weiser und wir verachten jeden törichten Weisen, der sich müht, Neues aus Gabriel zu finden und nicht die Lehre annimmt des Mannes, der in die Welt sich begab: Gott ist Mensch geworden. Erhebe dich daher jetzt, o, der zu lernen liebt und richte deinen Geist auf das Wort und erkenne in der Kraft des Wortes und von ihm lerne, dass der, der sichtbar ist, der geboren wurde, [30*b*] ein schwaches Kind ist. Und vom Haupte der Engel wurde die Kraft des Allerhöchsten zum Sohne erklärt. Diese seine Kraft wird aber erkannt, dass sie nicht geringer ist als er. Und mehr noch: Wo sie als schwach verkündet wird, dort wird sie auch als stark verkündet. Dieses ist sie auch bei der Geburt aus dem Weibe. Und der Sohn des Vaters ist er, der aus dem Seienden und die Kraft des Höchsten. Preis dem Sohne, der Fleisch und nicht Staub wurde und nicht geteilt wird. Und seinem Vater und seinem Hl. Geiste, jetzt und zu aller Zeit und in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.

Paul Krüger

La Communion au Calice dans l'Office byzantin des Présanctifiés

Le *Hiératicon* publié à Athènes en 1951, en tout conforme à celui de Constantinople de 1895, renvoie simplement pour la communion du prêtre célébrant les Présanctifiés à la Liturgie de S. Jean Chrysostome (p. 162). Comme il ne fait aucune remarque sur la communion du diacre, on peut admettre qu'elle aussi suit les règles de la communion ordinaire. Pris à la lettre, cela veut dire que le prêtre et le diacre, après avoir mangé du pain consacré, boivent trois coups au calice en disant la formule: « Et encore m'est donné à moi, prêtre N., le sang vénérable, très saint et plein de vie de Notre-Seigneur, Dieu et Sauveur Jesus-Christ, pour la rémission de mes péchés et pour la vie éternelle » (p. 96). A part les changements de « prêtre » en « diacre », la formule pour celui-ci est pareille. Si ces formules signifient quelque chose, il faut affirmer que les Grecs, en buvant le calice des Présanctifiés, disent et croient recevoir le sang du Seigneur.

Dans le formulaire même de l'Office des Présanctifiés, le *Služebnik* russe dit par une formule plus ancienne la même chose: « Ensuite le prêtre enlève le voile (qui recouvre les saints dons) et fait comme d'habitude la sainte communion aux dons divins » (p. ex. édition de Saint-Pétersbourg 1910, p. 299). Mais, une *Explication au sujet de quelques corrections à apporter à la célébration de la Liturgie des Présanctifiés* précède le texte de l'Office et le corrige en deux points: la procession de la Grande Entrée et la communion. Pour celle-ci il donne in extenso le rite à suivre: après la communion au pain consacré, le prêtre « prend le saint calice et le voile des deux mains et il en boit sans rien dire. Et avec le voile qu'il tient en main, il essuie ses lèvres et le saint calice, et remet celui-ci sur l'autel. Et ayant pris l'anaphore (un petit morceau de pain bénit), il lave ses mains et ses lèvres, et, s'étant écarté un peu, il récite la prière d'action de grâces: Nous vous remercions, Sauveur de tous, Dieu..., jusqu'à la fin. Le diacre, au contraire, ne boit pas alors du calice, mais après

la prière de derrière l'ambon, au moment où il consomme ce qui reste des parcelles des saints mystères. Mais si le prêtre célèbre seul sans diacre, lui aussi, à la communion des saints mystères, ne boit pas (alors) au calice, mais après avoir achevé la Liturgie, au moment de la consommation des saints mystères. En effet, bien que le vin soit béni (littér., sanctifié) par l'immixtion de la parcelle (du pain consacré), il n'est pas changé dans le sang divin, parce que sur lui n'ont pas été prononcées ici les paroles de la consécration (littér., sanctification), comme cela se fait dans les Liturgies de Basile le Grand et de Jean Chrysostome » (ibidem, p. 272).

Différentes de celles des livres grecs et russes sont les prescriptions du *Leiturgikon* ruthène. Voici ce qu'elles disent après la communion du prêtre: « Et aussitôt il essuie le saint disque, laissant tomber dans le saint calice toutes les parcelles du pain qui restent, les plus petites aussi. Il ne boit pas au calice, mais, l'ayant couvert, il s'incline profondément. Le diacre, s'étant incliné de même, reçoit du prêtre le calice, et, se tournant vers le peuple, dit: Approchez-vous... » Et après la communion des fidèles, il ajoute encore cette remarque: « La communion du diacre et des fidèles, uniquement au corps du Christ, se fait comme dans les Liturgies pleines » (p. ex. l'édition de Léopol de 1929, folio 110).

Voici donc trois usages différents: les Grecs dissidents communient au calice comme s'il contenait le sang du Sauveur; les Russes dissidents ordonnent au prêtre de boire le vin du calice mais sans prononcer une formule quelconque, le défendent au contraire au diacre qui devra faire le rite de la consommation; enfin, les Ruthènes catholiques omettent entièrement le rite de boire au calice.

Les éditions romaines publiées pour ces trois branches du rite byzantin ne sont pas uniformes sur ce point. Le *Hiératicon* de 1950, après la communion du prêtre et du diacre au pain consacré, continue ainsi: « Ensuite le prêtre, prenant des deux mains le saint calice avec le voile, en boit sans rien dire. Puis il s'essuie la bouche et le saint calice avec le voile et appelle le diacre: Diacre, viens encore. Le diacre s'approche sans rien dire, et le prêtre lui donne à boire du calice sans rien dire » (p. 256).

Le *Služebnik* romain, publié en 1942 pour les Russes, les Bul gares et les Serbes, a fait entrer dans le formulaire de l'Office des Présanctifiés les normes contenues dans l'*Explication* du *Služebnik* des Russes dissidents: le prêtre donc boit au calice sans prononcer aucune formule, le diacre n'y boit qu'au moment de la consommation (p. 462-463).

Le texte du *Liturgikon* ruthène, également de 1942, est conforme à celui de Léopol que nous avons reproduit plus haut.

Les éditions romaines, exceptée l'édition ruthène, laissent donc boire au calice sans admettre que le calice contienne le sang du Seigneur. Si elles excluent le prêtre et le diacre ruthènes de la participation au calice, elles y admettent le prêtre chez les Russes et les Grecs, et chez ceux-ci également le diacre.

D'où vient cette diversité? Quand les Grecs, les Russes et les Ruthènes se différencient dans l'accomplissement de rites où la doctrine sacramentaire est engagée, on peut soupçonner, même avant d'avoir consulté les documents historiques, qu'à l'origine de la diversité se touve le métropolite de Kiev, Pierre Moghila, mort en 1646, et qu'une seconde étape a été franchie par les Ruthènes dans les premières décades qui suivirent le synode de Zamość, tenu en 1720. Il en est ainsi pour la formule d'absolution dans le rite de la pénitence, pour l'expression verbale du consentement dans l'office du mariage, et encore pour la manière de concélebrer dans le sacrifice eucharistique. Dans le cas présent, la tradition commune a été rompue par les rédacteurs de l'*Explication* du *Služebnik* russe, et ensuite par la décision de supprimer le rite du calice chez les Ruthènes. En somme, tout cela est de l'hstoire plutôt récente.

Pour la comprendre, il convient de la reprendre d'un peu plus haut; et cela est facile grâce à l'étude documentée et claire de Mgr. Michel Andrieu (1). Le texte de quelques prières de la Liturgie des Présanctifiés ainsi que le fait indubitable que le prêtre et le diacre communiaient sous les deux espèces séparément prouvent que dans les premiers temps après l'institution de cet office (probablement au VIe siècle), on conservait non seulement le pain consacré, mais aussi le calice avec le vin consacré. Plus tard, en tout cas avant le XIe siècle, on a renoncé à conserver le calice, probablement parce qu'on s'est rendu compte de la difficulté et du danger qu'il y avait à le conserver durant plusieurs jours, et en même temps s'est répandue, en Orient comme en Occident, la persuasion que l'immixtion du pain consacré dans le calice opérait, par contact, la consécration du vin. Cette persuasion permettait évidemment de continuer à faire la communion au calice avec la formule habituelle: Le sang précieux de Notre-

(1) Publiée d'abord dans la *Revue des Sciences Religieuses*, 1924, pp. 276-295, puis dans son livre *Immixtio et Consecratio*, Paris, 1924, p. 196-243.

Seigneur Jésus-Christ est donné à moi... Nul changement à faire dans les rubriques et les formules rituelles de la communion.

Mais au XI[e] siècle, ou même auparavant, une nouvelle pratique se fit jour. Elle consistait à asperger le pain consacré qu'on allait conserver pour la Liturgie des Présanctifiés, de quelques gouttes du vin consacré; pratiquement, le prêtre se contente de tracer sur le pain consacré un signe de croix avec la cuiller qu'il a trempée dans le vin consacré. A Constantinople, les patriarches résistèrent au début à cette pratique venue probablement de l'Italie méridionale. Finalement, vers le XV[e] siècle, elle fut adoptée par tous les pays de rite byzantin sans pour autant, comme on pourrait le croire, faire abandonner l'opinion que le vin du calice était consacré par l'immixtion d'une parcelle du pain consacré. Chez les Grecs la rubrique réglant la communion restait brève: le prêtre et le diacre communient comme d'habitude. En pays slave, Pierre Moghila, alors archimandrite, fut le premier à imprimer tout au long le rite de la fraction, de l'immixtion, du *zéon*, de la communion du prêtre, du diacre et des fidèles, dans son *Liturgicon* de 1629 et dans celui de 1639, tandis que les éditions préniconiennes et niconiennes s'en tenaient, à Moscou, à la sobre rubrique des Grecs.

Mais, en Occident, quelqu'un s'était déjà levé pour protester contre l'idée que le calice des Présanctifiés pourrait contenir le sang du Seigneur. Pierre Arcudius, dans son livre, bien intentionné mais attentif à reprendre les défauts et les erreurs des Grecs, *De Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem Sacramentorum administratione*, intitulait le chapitre 58 du Livre III: *De abusu calicis in Praesanctificatis* (1). Si à la Grande Entrée le prêtre porte le disque contenant le pain consacré sur la tête et le calice avec le vin non consacré devant la poitrine, les fidèles peuvent se mettre à genoux et faire des actes d'adoration. Mais si le diacre porte le disque et si le prêtre vient après lui avec le calice, il se pourrait que les fidèles adorent le calice dans lequel il y a du vin qui n'est pas et ne sera pas consacré et qui n'a été béni par aucune prière. Il vaut donc mieux que le prêtre porte à la fois le disque et le calice.

Arcudius ne va pas plus loin dans son argumentation et ne parle pas de la communion au calice. Mais, en Pologne, les unis et les dissidents furent attaqués violemment sur un grand nombre de leurs

(1) A la page 343 de la 1[e] édition, Paris 1626; à la page 398 de la 2[e] édition, Paris 1672.

usages rituels par Cassien Sakowicz, dissident, puis uni, enfin passé au rite latin. Il reprit dans son livre 'Επανόρθωσις *abo Perspectiwa*, publié à Cracovie en 1642, l'accusation d'Arcudius au sujet de la Grande Entrée et poursuivit en disant qu'il avait interrogé plusieurs pravoslaves et plusieurs unis au sujet du calice des Présanctifiés, et qu'ils avaient répondu à ses questions que le calice contenait le sang du Christ, le vin étant changé grâce à l'immixtion du pain consacré (1).

A cette invective, Pierre Moghila, devenu métropolite de Kiev, répondit en 1644, sous le pseudonyme de Eusèbe Pimen, dans le livre qu'il appela Λίθος или Каменъ (2). Sur le point précis qui nous intéresse, il admettait que la formule de communion au sang du Seigneur se trouvait dans le nouveau *Služebnik*, bien que le vin ne fût pas consacré et ne fût pas changé au sang du Sauveur. Mais, ajoutait-il, « nos évêques, ayant observé cela, ont déjà corrigé la chose en imprimant une feuille qui dit comment il convient d'agir. Et quoique vous sachiez cela, cependant, d'un cœur de Caïn, vous jetez l'ignominie sur le peuple *ruski* en bavardant de la sorte » (3). Sakowicz répondit que si le métropolite avait corrigé l'erreur, il avait bien fait, et qu'il pourrait en corriger bien d'autres. Karabinov, qui cite ce passage, déclare avoir cherché en vain cette feuille de *corrigenda* et soupçonne Moghila d'avoir avancé comme fait avenu ce qu'il avait l'intention de faire. En réalité, les éditions subséquentes du *Služebnik* de Kiev et de Léopol (ici jusqu'à l'édition de 1712) reproduisirent fidèlement le texte de celui de 1639.

Dans un autre passage du Λίθος Moghila disait encore à Sakowicz: « Vous savez très bien que le prêtre communiant au corps du Seigneur auquel le sang est uni, reçoit un sacrement parfait; lorsqu'il boit le simple vin du calice, il le fait seulement comme une cérémonie, comme une ablution, exactement comme le fait le prêtre latin à l'autel le Vendredi-Saint; et il n'en fait pas un autre usage » (4).

(1) Texte cité par I. A. Karabinov, *Svataja Čaša na Liturgii preždeosvjaščennikh darov* dans *Khristianskoe Čtenie*, 1915, I, 737-753; II, 953-964. Notre texte p. 740 et 954. Presque tous les renseignements qui vont suivre sont pris à l'article de cet excellent liturgiste russe qui a eu la possibilité de consulter les anciennes éditions liturgiques et les archives du Saint-Synode.

(2) Reproduit entièrement avec les réponses de Sakowicz dans *Arkhiv jugo-zapadnoj Rossii*, Ie Partie, tome 9, Kiev 1893.

(3) *Ibidem*, pp. 85-86.

(4) *Ibidem*, p. 87: « ceremonialiter tylko, iako ablutią pożywa ».

L'idée de Moghila est claire: sans doute, boire au calice est une pure cérémonie, utile d'ailleurs; pourtant, la communion se fait sous les deux espèces — autrement elle ne serait pas parfaite — parce que le pain consacré a été imprégné de quelques gouttes du vin consacré. Cette opinion est nouvelle.

Dans son *Trebnik* paru à Kiev en 1646, peu de jours après sa mort, Moghila a fait précéder chacun des rites sacramentels d'un long traité où, à des questions de dogme, il a joint des questions rituelles et canoniques. Il y a consacré un chapitre à notre matière: « Au sujet de quelques corrections à apporter dans la célébration de la Liturgie des Présanctifiés » (Ie Partie, pag. 253). On dirait retrouver ici la feuille des *Corrigenda* dont il parlait dans sa réplique à Sakowicz, comme on y retrouve les idées et les mots de son Λίθος. Il y traite d'abord de la Grande Entrée, ensuite de la communion du prêtre. Celui-ci dira dans la formule de communion qu'il reçoit le corps et le sang du Seigneur, « parce que dans l'Agneau présanctifié, il y a vraiment le sang du Seigneur après l'union opérée par l'aspersion ». En buvant au calice il ne dira rien, « parce que là il y a du simple vin et non pas le sang du Seigneur; il est pris uniquement d'une manière cérémonielle, en guise d'ablution de la bouche ».

Si ces corrections ne sont pas entrées dans les livres liturgiques de Kiev et de Léopol, elles furent insérées, dans une rédaction différente, d'abord dans les livres de Moscou, ensuite dans ceux des Unis. Grâce à l'étude de Karabinov, il est possible de suivre la filière qui a amené l'introduction de ces normes, inventées par Moghila, dans les éditions moscovites où elles sont restées jusqu'à nos jours. Le patriarche Joachim (1672-1690) demandait l'édition d'un Pontifical et chargea le moine Euthyme, du monastère de Čudov, de le préparer. A cet effet, celui-ci rédigea un traité appelé Воумленіе отъ архіерея чинному служенїю..., dans lequel le chapitre X, à part quelques corrections de style, reproduisait le texte du *Trebnik* de Moghila concernant la Liturgie des Présanctifiés. Dans son travail, Euthyme avait été aidé par des savants, venus de Kiev, imprégnés des doctrines catholiques sur les sacrements. L'impression du Pontifical commença en 1675 et sa rédaction pour la Liturgie des Présanctifiés fut conforme aux normes établies par Moghila. En même temps on entreprit l'impression du *Služebnik*, mais ici, les rédacteurs, laissant l'ancien formulaire intact, introduisirent les nouvelles normes touchant la Grande Entrée et la Communion du prêtre et du diacre dans une *Explication*, placée avant le formulaire. C'est

l'*Explication* dont nous avons parlé au début de cette article. Le *Služebnik* sortit des presses en 1676, le Pontifical en 1677 ([1]).

Chez les Unis, les initiatives de Moghila conduisirent à d'autres conséquences. C'est à Vilna que le métropolite Cyprien Zokhovskyj publia en 1692 le premier *Liturgikon* slave catholique. Pour la communion du prêtre au pain, il ne nommait dans la formule que le corps du Seigneur, s'écartant ainsi nettement de la formule proposée par Moghila et montrant qu'il n'admettait pas que grâce à l'aspersion faite plusieurs jours auparavant l'espèce de vin restât présente dans le pain consacré. Lorsqu'il communie au calice, le prêtre ne dit rien, « parce qu'il y a là du simple vin et non pas le sang du Seigneur. Et il le fait seulement comme une chose cérémonielle en guise d'ablution de la bouche; en effet, le vin n'est pas changé au sang du Christ à cause de la parcelle du corps du Seigneur mise dans le saint calice après la division de l'Agneau présanctifié » (fol. 122 verso). L'influence de Moghila se révèle jusque dans certaines expressions employées par Zokhovskyj.

Quoique les Actes du Synode de Zamość (1720) ne disent pas un seul mot de la Liturgie des Présanctifiés, il est très probable que vers cette époque, les Ruthènes aient supprimé le rite de boire au calice. Les rubriques du *Liturgikon* de Počaev de 1740 répètent encore, pour la communion, celles de l'édition de Vilna de 1692; mais celui de Počaev de 1744 supprime le rite du calice. On sait que les rubriques sont tenaces et souvent ne sont changées qu'un temps assez long après que la pratique qu'elles contiennent a été modifiée.

Plusieurs questions doctrinales sont impliquées dans les modifications successives qu'a subies le rite du calice. D'abord, la conversion du vin au sang du Seigneur peut-elle être opérée par le contact avec une parcelle du pain consacré ? C'est une opinion qui fut répandue largement, pendant des siècles, en Occident et en Orient. Elle fut abandonnée en Occident quand les scolastiques appliquèrent aux sacrements la théorie de la matière (un objet, un acte) et de la forme (des paroles, une formule spécifiant la matière) et définirent que la seule forme du sacrement de l'Eucharistie se trouve dans les paroles consécratoires prononcées pour la première fois par Notre-Seigneur à la Dernière Cène sur le pain et sur le vin. Le métropolite Moghila, embrassant pleinement cette doctrine, en conclut, comme les Occidentaux l'avaient fait depuis longtemps, que le calice des Présancti-

([1]) Pour tous ces détails, voir Karabinov, op. cit., pp. 961-962.

fiés ne contient que du vin, puisque sur ce vin les paroles du Christ n'ont pas été prononcées. A Moscou, on adopta et on appliqua dès 1676 la norme edictée par Moghila: suppression de la formule qui accompagne la communion au calice. Si les Grecs n'ont pas abandonné explicitement la théorie de la consécration par contact, ils ont cependant hésité quelquefois à conserver la formule ordinaire de la communion. Comme pour la fraction, l'immixtion, l'infusion du *zéon*, ainsi pour la communion le prêtre emploiera la formule très générale: Δι' εὐχῶν τῶν ἁγίων Πατέρων ἡμῶν... (1).

Moghila soutenait encore l'opinion suivante: le saint sang, qui n'est pas présent dans le calice, se trouve réellement dans le pain consacré, à cause de l'aspersion faite précédemment à la Liturgie pleine. Et par conséquent, le prêtre, en se communiant, dit légitimement: le corps et le sang du Seigneur m'est donné. La formule, et l'opinion qu'elle suppose, fut adoptée à Moscou et reste consignée dans le *Služebnik* russe jusqu'à aujourd'hui. Evidemment, on peut se demander si le peu de vin consacré répandu sur le pain avec lequel sera célébré l'Office des Présanctifiés, ne s'est pas desséché avant le jour où il doit servir. Et le bon sens répondra qu'il en est bien ainsi. La formule, parlant du corps et du sang du Seigneur, pourra être maintenue, puisque par concomitance là où est le corps du Christ dans l'Eucharistie, là aussi est toute son humanité. Cette explication, suggérée déjà par Arcudius, ne satisfait cependant pas les Orientaux, parce que ce qu'ils cherchent à obtenir, c'est la communion parfaite, c'est à dire, la communion sous les deux espèces et sous les deux espèces séparées. Sans doute, ne rejettent-ils pas la légitimité de la communion sous une seule espèce, mais comme l'Office des Présanctifiés est par sa nature une communion eucharistique, ils trouvent naturel que cette communion se fasse selon les normes ordinaires. C'est ce présupposé, conscient ou inconscient, qui, si nous ne nous abusons, les a poussés à garder autant que possible le rite du calice.

Et de fait, si ce calice ne contient pas le sang du Seigneur, le seul geste d'en boire du vin sanctifié, quoique non consacré, est un rappel, un vestige et un symbole de la vraie communion. C'est en

(1) Ainsi, du moins, le *Hiératicon* de Jérusalem cité par A. Couturier, *Cours de Liturgie grecque-melkite*, t. III, Paris 1930, p. 318. Le même auteur affirme que les Grecs orthodoxes du Saint-Sépulcre emploient la même formule pour la communion donnée au diacre et aux fidèles.

cela que réside la valeur de ce rite et c'est la raison pour laquelle les Orientaux l'ont conservé.

Il y a pourtant une exception: les Ruthènes ont supprimé ce rite du calice. Pourquoi ? Sans doute, parce qu'ils ne comprenaient plus le sens de ce geste, n'y voyant à la suite de Moghila, qu'une ablution de la bouche; sans doute aussi, parce que l'acte de boire du vin rendait impossible la consommation des restes de la communion à la fin de l'Office, ainsi que le suppose déjà l'*Explication* insérée dans le *Služebnik* de Moscou de 1676. Les Moscovites défendirent alors au diacre et, en son absence, au prêtre, de boire le vin du calice s'il devait faire la consommation. Les Ruthènes allèrent plus loin et supprimèrent tout simplement ce rite inutile et encombrant; le plus souvent, en effet, le prêtre célébrait les Présanctifiés sans diacre et donc c'était à lui que pratiquement revenait le soin de consommer les restes de la communion.

On peut se demander cependant si l'acte de boire au calice rompt le jeûne eucharistique exigé pour pouvoir faire la consommation. Il vaut la peine d'examiner les deux termes de la question: boire de ce calice, est-ce simplement boire du vin? La consommation, est-elle une communion liturgique? La règle du jeûne eucharistique ne peut trouver son application si le rite lui-même exige de boire au calice. Or, cette loi liturgique existe depuis des siècles, a toujours été observée et on ne voit pas pourquoi elle devrait céder à une autre loi ecclésiastique qui a été faite dans un tout autre but et qui accepte maintes exceptions. Aujourd'hui, les nouvelles normes du jeûne eucharistique nous rendent bien conscients de la limite de cette loi. Cet acte rituel de boire au calice ne peut être mis en parallèle avec l'acte de boire un verre de vin, et parce qu'il est encadré dans l'ensemble des rites de la communion et parce que ce vin liturgique est vraiment béni et sanctifié par le contact avec le pain consacré dans le calice. D'autre part, la consommation n'est pas liée liturgiquement à la communion considérée comme partie intégrale du sacrifice eucharistique; elle en est séparée par les prières de l'action de grâces et par le renvoi des fidèles. Liturgiquement parlant, c'est donc une action séparée, dont le but n'est pas de faire la communion, mais de prendre les restes et de purifier les vases sacrés.

Selon les différentes théories qu'ils adoptent, les catholiques de rite byzantin peuvent donc suivre des normes diverses pour le rite du calice dans l'Office des Présanctifiés.

A. Raes S. J.

Bemerkungen zum Methodiusprozess in Bayern, 870.

Zwischen den Gelehrten A. W. Ziegler (München) und Fr. Grivec (Ljubljana) ist eine interessante, streng wissenschaftliche und die cyrillo-methodianische Forschung fördernde Diskussion im Gange. Ihren Inhalt lassen schon die Titel der bisher erschienenen Artikel erraten: 1. ZIEGLER, *Der Slavenapostel Methodius im Schwabenlande* (Festschrift « Dillingen und Schwaben », Dillingen a. d. Donau 1949, 169-189; cfr. die Rezension in *Orient. Christ. Period.* XVII, 1951, 494-495; - 2. GRIVEC, *Quaestiones Cyrillo-Methodianae*, I: *De carceribus S. Methodii* (*Orient. Christ. Period.* XVIII, 1952, 113-117); - 3. GRIVEC, *Prepir o Metodovih ječah*; *Der Streit um die Kerker des Hl. Methodius* (*Zgodov. Časopis* VI-VII, 1952-1953, 159-170); - 4. ZIEGLER, *Methodius auf dem Wege in die schwäbische Verbannung* (*Jahrb. f. Gesch. Osteuropas*. N. F. 1953, I, 369-382).

Wir geben hier kurz die Ergebnisse dieser lehrreichen Erörterungen an, wie auch die Fragen, welche sie entweder noch offen lassen oder neu erwecken. Dabei werden wir vor allem die *Quaestiones...* von Grivec und *Methodius auf dem Wege...* von Ziegler berücksichtigen, weil sie ohnehin auch die früheren Ansichten der beiden Forscher widerspiegeln.

Als endgültig erwiesen kann man die von Ziegler verfochtene Meinung betrachten, nach welcher der neue Erzbischof Pannoniens Methodius, nach seiner Verurteilung seitens des bayerischen Episkopates, *nach Schwaben* im engeren Sinne verbannt wurde, wo er wahrscheinlich im damals schwäbischen Kloster Ellwangen zweieinhalb Jahre festgehalten wurde. Die auch sonst gute Begründung Zieglers hat Grivec noch mit einem linguistischen Beweis bekräftigt.

Die Lösung der Fragen, wo *in Bayern* Methodius vor oder nach dem Prozess vorübergehend und zeitweilig eingekerkert war, — in Freising?, in Metten?, in Niederaltaich? —, hängt von der Beantwortung der Fragen ab, wo eigentlich der Methodiusprozess stattfand, — zu Regensburg? —; in welchem Lande Methodius von seinen Gegnern festgenommen wurde, — in Pannonien?, in Mähren?, in Bayern selbst? —; auf welchem Wege und mit welcher Eile er zum Prozessort hingeschleppt wurde.

Von all diesen Fragen ist aber in der bisherigen Diskussion nur eine einzige befriedigend gelöst worden. Grivec hat nämlich überzeu-

gend dargetan, dass die Gefangennahme des Methodius nicht in Pannonien, im Gebiete seines Gönners Kocel, stattgefunden hat. Alle anderen oben angeführten Fragen sind entweder wegen des Mangels und der Dürftigkeit der Quellenangaben einfach unlösbar oder sie waren noch nicht genügend auf Grund der doch noch vorhandenen Quellen untersucht worden.

Wir möchten z. B. hier auf folgende bis jetzt von beiden Gelehrten anscheinend übersehene Quellenstützpunkte aufmerksam machen.

1. Die *Vita Methodii* (VM) scheint im Kap. X die von Grivec als wahrscheinlich angenommene, von Ziegler aber angezweifelte Festnahme des Methodius im Mähren positiv auszuschliessen. Dort wird erzählt, dass die königlichen Bischöfe, nach der Freilassung des Erzbischofs Methodius aus dem schwäbischen Gefängnis, dem Fürsten *Kocel* drohend sagten: « Si hunc *retines* apud te haud bene te absolves a nobis... ». Demgemäss war Methodius vor der Gefangennahme als Erzbischof bei Kocel tätig. Nach Grivec aber war er dort nicht verhaftet. VM erzählt weiter: « Accidit vero *tunc temporis*, ut *Moravi*, postquam cognoverunt, *presbyteros germanicos*, qui apud eos vivebant, non favere sibi, sed insidias struere, omnes expellerent. Ad Apostolicum autem miserunt nuntium: Quoniam et *antea* patres nostri a sancto Petro *baptisma* acceperunt, da nobis Methodium *archiepiscopum* et doctorem. *Statim* vero misit eum Apostolicus. Et accipiens illum *Sventopulcus* princeps cum omnibus *Moravis*, commisit ei omnes ecclesias et clericos in omnibus urbibus... ».

Methodius kam also nach Mähren *als Erzbischof* erst nach seiner Freilassung. Vor dem J. 873 hat er dort keine bischöfliche Jurisdiktion ausgeübt und deswegen konnte 870 seine Gefangennahme nicht in Mähren stattgefunden haben. Dass er von dem *Apostolicus* wirklich gleich, *statim*, nach der Freilassung dorthin geschickt wurde, geht aus der *Instructio* Johanns VIII. an seinen Legaten Paulus hervor: « Ne suscipias occasionem excusationis prohibentem te vel fratrem nostrum *Methodium transire* (!) ad *Suentepulcum*... ».

Somit bleibt als Land der Gefangennahme des Methodius nur Bayern möglich, wie Ziegler es richtig vermutet hat, als er schrieb: « ... Vielleicht ist Methodius zuerst zu einer schiedlich-friedlichen Verhandlung eingeladen worden, zu der er sein Erscheinen wohl zugesagt hat und sich auf den Weg gemacht haben mag, und vielleicht ist er beim Betreten des bayerischen Bodens verhaftet worden oder später, — ebenso widerrechtlich und gewalttätig, wie anlässlich des Prozesses mit ihm verfahren wurde » (*Methodius*..., l. c. 371).

2. Nach der VM, Kap. IX, ist Methodius nach dem in der Gegenwart des deutschen Königs abgehaltenen Prozess nach Schwaben verbannt und dort *annos duos et dimidium* festgehalten worden. Da Ludwig der Deutsche im Herbst 870 in Regensburg war, aber die Briefe Johanns VIII. an die schuldigen bayerischen Bischöfe, sowie seine dem Legaten Paulus bestimmte *Instructio*, aus dem Anfang 873 sind, hat man mit Recht geschlossen, dass Methodius von Spätherbst 870 bis Sommer 873 im schwäbischen Gefängnis war. Nun aber haben weder Ziegler noch Grivec den Umstand in Betracht genommen, dass Johann VIII. in der *Instructio* zweimal behauptet, Methodius sei *drei Jahre* von seinem Stuhl ferngehalten worden. Der Legat sollte den interessierten Bischöfen sagen: «... Vos sine canonica instantia damnastis episcopum ab apostolica sede missum,... et a sede *tribus annis* pellentes, apostolicam sedem *per ipsum triennium* plurimis missis et epistolis proclamantem...». Das bedeutet, dass Methodius schon im Frühjahr 870 festgenommen und *ein halbes Jahr* irgendwo *in Bayern* festgehalten wurde. Allem Anschein nach wartete er dort in irgendeinem Kloster auf die Ankunft des Königs. *Wo* war diese *bayerische* « custodia honesta »? Einige, von Grivec schon angedeutete Gründe, tiefer erfasst, sprechen für — Freising!

Wenn man den erbitterten Brief Johanns VIII. an den Freisinger Bischof Anno abwägt, kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, dass gerade dieser den neuernannten Erzbischof Pannoniens, Methodius, festgenommen und bei sich in Freising bis zum Prozess festgehalten habe. Ziegler hat zwar gut begründet, dass die Schuld an der Inhaftierung Methods von Johann VIII. solidarisch den Bischöfen Adalwin (Salzburg), Ermanrich (Passau) und Anno (Freising) zugeschrieben wird. Im Briefe für Anno finden sich aber zwei Sätze, die nur für ihn gelten, und auf die anderen zwei Bischöfe nicht angewendet werden können: «...fratrem tuum Methodium archiepiscopum... tyrannice magis quam canonice tractans nec *presbyterorum, qui penes te reperti sunt*, iudicasti dignum consensu...Insuper et cum *proprium sancti Petri hominem* esse te diceres, ut patrimonii in Germania siti curam gereres, istius fratris et coepiscopi... vincula et persecutiones non solum ut fidelis *minime nunciasti*, sed *Romae*, cum super eo interrogareris a nostris, *te illum nosse mentiendo negasti*, cum *cunctarum* afflictionum sibi a vestratibus illatarum ipse *incentor*, ipse *instigator*, immo *ipse* fueris *auctor* ...». Es ist da ganz klar und unumwunden gesagt, dass Bischof Anno aller, *cunctarum*, dem Methodius zugefügten Unbilden « incentor », « instigator », ja « auctor » war. Ihm ist also

die Gefangennahme des Methodius und die Aufsicht über ihn bis zum Prozess zuzuschreiben. Daraus folgt, dass Methodius etwa ein halbes Jahr vor seiner Absetzung und Verbannung in Freising gegen seinen Willen bleiben musste.

Diese Annahme wird auch von den dunklen, jetzt aber von Ziegler gut erklärten Worten bestätigt: «... nec presbyterorum, qui *penes te* reperti sunt, iudicasti dignum *consensu*...». Ziegler hat musterhaft erwiesen, dass in mehreren Urkunden Annos von dem «consensus» der Mönche und Kanoniker (Monachorum sive Canonicorum) des Freisinger Dombergs die Rede ist. Der Paspt wirft somit dem Bischof Anno vor, dass er im Falle des Methodius auch diese zuständige Stelle unkanonisch ausgeschaltet hat. Nun aber waren die Freisinger « presbyteri » (« Monachi et Canonici ») nur bei denjenigen iuridischen Handlungen ihres Bischofs kanonisch zuständig, die in Freising, in seinem und ihrem Kompetenzbereich, stattfanden. Methodius wurde also auch in Freising widerrechtlich « fern von seinem Stuhl » gehalten; dort hat ihn schliesslich Anno, — als *incentor, instigator, auctor* —, « cum sequacibus et sociis » (vor allem mit Adalwin und Ermanrich) zum schwäbischen Gefängnis verurteilt (« carceri mancipasti »).

3. Ziegler hat die allgemein angenommene Meinung, dass der Methodiusprozess in R e g e n s b u r g stattgefunden habe, weil dort im November 870 ein Reichstag abgehalten wurde, mit Recht als eine nur auf Wahrscheinlichkeitsgründen aufgebaute Hypothese bezeichnet. In den Methodius betreffenden Schriften steht, wie er richtig bemerkt, nirgends etwas von Regensburg geschrieben (*Methodius.*, l.c. 370-371). Man kann hinzufügen, dass der Brief Johanns VIII. an Anno diese Hypothese direkt ausschliesst. Aus dem oben angeführten Vorwurf, dass Anno die dem Methodius zugefügten Ungerechtigkeiten dem Hl. Stuhl nicht nur nicht gemeldet, sondern in Rom sogar lügend behauptet hat, ihn überhaupt nicht zu kennen, folgt nämlich, dass die bayerischen Bischöfe das ganze gegen Methodius gerichtete Verfahren überhaupt geheim hielten. Schon aus diesem Grunde mussten sie die Publizität eines Reichstags vermeiden. Dies, im Lichte der früheren Indizien betrachtet, führt wieder, wie es scheint, — nach Freising!

4. Aus den bisherigen Erörterungen kann man sich die äusseren Umstände des Methodiusprozesses folgendermassen vorstellen: Nach dem Tode seines Bruders Cyrillus, — Rom, 14. Febr. 869 —, kam Methodius, von Kocel eingeladen und von seinen Schülern begleitet, nach Pannonien. Er war noch einfacher Priester. Mit sich brachte er den für Rastislav, Svatopluk und Kocel bestimmten Beglaubigungsbrief

Hadrians II. « Gloria in excelsis », mit dem auch die römisch-slavische Liturgie gebilligt war. Wahrscheinlich ging er damals auch nach Mähren, um den päpstlichen Brief dort bekanntzumachen. Von dort musste er vor dem tatkräftigen Passauerbischof (seit 866) Ermanrich, der Mähren als sein Gebiet betrachtete, weichen und zu Kocel zurückkehren. In Mähren war ausserdem wegen des seit Sommer 869 immer heftigeren deutsch-mährischen Krieges eine ruhige missionarische Tätigkeit kaum möglich. Bei Kocel wurde die, ohne Zweifel schon in Rom in Aussicht genommene Wiederherstellung des ehemaligen berühmten pannonischen Metropolitansprengels Syrmium beschlossen. Methodius ging wieder nach Rom, diesmal zur Bischofsweihe. « Et iterum misit (Kocel) eum ad Apostolicum..., ut eum *sibi* ordinaret in episcopatum in Pannonia in sedem sancti Andronici, apostoli e septuaginta. Quod factum est » (VM, Kap. VIII). Als Erzbischof von Pannonien und als päpstlicher Legat begab sich Methodius, — etwa im Frühjahr 870 —, wieder zu Kocel, wo er von seinen slavischen Untertanen begeistert empfangen wurde. Der Salzburgische Archipresbyter Rihpaldus « kehrte aus Unwillen hierüber nach dem Bischofsitz Salzburg zurück » (Conversio Bagoariorum...,c. 12). Man kann sich die Entrüstung des überraschten bayerischen Episkopats vorstellen! Seit Karl dem Grossen, volle 75 Jahre, haben sie in Pannonien missioniert und das kirchliche Leben organisiert, und jetzt sollte « quidam Graecus Methodius » (ib.) all das als Erzbischof übernehmen!

Es ist als selbstverständlich anzunehmen, dass Methodius, vom Hl. Stuhle beauftragt und mit päpstlichen Dokumenten ausgerüstet, sich sofort zum Salzburger Erzbischof Adalwin begab, um ihn offiziell von der päpstlichen Entscheidung in Kenntnis zu setzen und dieselbe zu rechtfertigen. Der Erzbischof Adalwin betrachtete die, ohne sein Wissen vorgenommene Neuerrichtung der längstvergessenen Erzdiözese Syrmium als kanonisch nichtig und ihren neuen Erzbischof als « intrusus ». Da es sich aber um einen vom Papste selbst geweihten Prälaten handelte, wollte der alte Erzbischof ihm gegenüber doch keine Gewalt, sondern nur die Rechtsmittel anwenden, wie man es aus der Milde, mit welcher er von Johann VIII. behandelt wird, ersehen kann. Da griff nun der Freisinger Bischof Anno ein, der auch in Pannonien Güter besass. Indem er sich selbst als Vertreter des Papstes in Deutschland ausgab, den « gewissen Griechen Methodius » aber als einen Pseudobischof bezeichnete, von dessen Ernennung zum Erzbischof weder ihm, — S. Petri homini —, noch dem rechtmässigen Erzbischof Adalwin aus Rom etwas mitgeteilt worden war, liess er

ihn ergreifen und hielt ihn in Freising fest, bis der König Ludwig, — entweder vor oder nach dem Reichstag in Regensburg —, der Erörterung zwischen den interessierten Parteien beiwohnen und die Absetzung und Verbannung des « Eindringlings » billigen konnte. Nach der vom Erzbischof Adalwin erklärten Absetzung wurde Methodius dem rohen, von Groll erfüllten Passauerbischof Ermanrich anvertraut, der ihn in sein engeres Heimatland Schwaben verschleppen liess, — « ihn einkerkernd und ihn unter freiem Himmel länger der grimmigsten Winterkälte und des Klimas Härte überlassend », — wahrscheinlich im Kloster Ellwangen, dessen Mönch und Abt er vor seiner Bischofsweihe vermutlich war. Auf welchem Wege er dorthin gebracht wurde, ist schwer zu bestimmen. Nach der von Ziegler seiner Abhandlung « *Methodius...* » geschickt beigefügten Reiseskizze dürften jedenfalls Niederaltaich und Metten nicht in Betracht kommen.

Am Schluss noch eine Bemerkung, die einem Wunsche gleich ist: VM, Kap. IX, berichtet, dass die königlichen Bischöfe, in der Gegenwart des Königs, « mit vielen Worten », « multis verbis », gegen Methodius auftraten, er aber seinerseits sie « wegen Ehrgeizes und der Begierde » mit denen sie « die alten Grenzen » überschritten, so eifrig bekämpfte und die Rechte des « Hl. Petrus » so standhaft verteidigte, dass er dabei schwitzte, sie aber in Drohungen ausbrachen. Es wäre wünschenswert, den Standpunkt der bayerischen Bischöfe in dieser Diskussion eingehend zu untersuchen und allseitig darzustellen. Bis jetzt hat man, neben der VM und den Briefen Johanns VIII., nur die « Conversio Bagoariorum et Carantanorum » herangezogen (vortrefflich Grivec in seinem « Knez Kocel »). Unausgenützt hingegen blieb, wie es scheint, der im J. 900 an den Papst Johann IX. gerichtete höchst interessante Brief, mit dem die bayerischen Hierarchen gegen die Errichtung eines Erzbistums und dreier Bistümer in Mähren protestierten (cfr. z. B. Migne, *PL* 131,34-38 oder Mansi, *Coll. conc.* 18, Venedig 1773, 206-208). Die meisten darin angeführten kanonischen, kirchenpolitischen, historischen und ethnischen Gründe wurden wohl schon anlässlich des Methodiusprozesses 870 zusammengestellt und zum Teil verwendet. In diesem Zusammenhang wurden sie noch nicht behandelt. Und doch bergen sie in sich die inneren Ursachen der Heftigkeit, die im deutsch-römisch-slavischen kirchenrechtlichen Zusammenstoss in den Jahren 870-873 so gewaltig zum Ausdruck kam.

S. Sakač S. I.

RECENSIONES

Patristica, theologica

Hubert MERKI O. S. B., *Ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa.* (= *Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie*, n. VII). Freiburg in der Schweiz 1952, pp. xx + 188.

Ce livre sera très utile aux professeurs et aux élèves qui s'intéressent à la spiritualité. Il procède de façon simple et claire, en jalonnant la route de textes qui acheminent de Platon par les philosophes non-chrétiens et les écrivains ecclésiastiques à saint Grégoire de Nysse, et cela en suivant la double ligne de l' ὁμοίωσις et de l' εἰκών. Tout le monde n'a pas à sa disposition les éditions des auteurs anciens dont le « Stellenregister » donne la longue liste (p. 176-186). Les citations grecques représentent un excellent fichier bien classé dans un ordre à la fois chronologique et rationnel. Et cela rendra service à plus d'un qui peut-être ne le dira pas. Ces citations grecques s'insèrent dans la prose allemande de Dom Merki, la plupart du temps sans aucune traduction, de sorte qu'il devient difficile de lire le livre à qui n'entend pas couramment avec la langue de Kant celle de Platon, de Philon, de Clément, d'Origène etc. L'auteur, évidemment, se meut à l'aise dans cette littérature: n'aurait-il pas dû songer davantage à se ménager un plus grand nombre de lecteurs en ménageant les efforts de ses lecteurs? Peut-être aussi, de la sorte, se serait-il évité à lui-même un certain nombre de «Versehen», par exemple p. 19, ligne 10 ἕτερα pour ἑτέρα ; un peu plus bas ἅπασας pour ἁπάσας ; p. 29,14 un θνητοειδῆς sans doute pour θνητοειδοῦς ; un peu plus bas un τῆς θηριώδης ζωῆς qui ferait froncer les sourcils à un professeur de grammaire; p. 34 un ἐλαττικός inconnu à tous les lexiques même les plus supplémentaires: faut-il lire ἐλαττωτικός ? p. 38, ligne 8 d'en bas, un παραλίποντα qui laisse le lecteur perplexe parce que rien ne lui indique s'il doit corriger en παραλείποντα ou en παραλιπόντα ; tout comme un δέδοσθαι de p. 11, note 1: est-ce δεδόσθαι ou δίδοσθαι ? p. 34 un ἡγεμόνους qui rend songeur, etc.... Quand la phrase allemande devient elle aussi grammaticalement difficile, et se termine par deux lignes de grec plotinien, on se prend la tête entre les mains: cfr p. 24 infra sv. Malgré tout, cela n'est pas d'une gravité mortelle. On reprochera davantage à Dom Merki de n'avoir pas fait (ce lui était si facile!) un index des principaux mots grecs, en particulier de ceux qui expri-

ment l'image et la ressemblance. Car ces deux concepts n'ont pas été énoncés seulement dans les deux termes d'ὁμοίωσις et d'εἰκών : le livre du P. Merki ne veut pas faire l'histoire de deux mots, mais celle de deux « motifs ». Quant aux conclusions, elles sont très dignes d'attention, encore que pas absolument neuves, ni incontestables en tous leurs aspects. Si l'auteur lisait la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, je ne puis m'empêcher de me demander s'il n'aurait pas trouvé là (RAM 1951, p. 42-45) un résumé par anticipation (et d'ailleurs discutable) de ses idées, en même temps qu'une perspective où les intégrer. Mais tel quel, je le répète, ce livre est très utile, et nul ne perdra son temps en le lisant.

Ir. HAUSHERR S. J.

Th. RUESCH, *Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenäus von Lyon*, Zürich 1952, 143 pag.

Non manca all'autore di questo libro diligenza nel raccogliere tutti i testi in cui si parla di « spirito » divino presso i tre Padri scelti appunto perchè rappresentativi del secolo II. Vi sono nello studio osservazioni interessanti e oggettive, come quando si mette in rilievo lo stretto legame fra lo Spirito e Cristo nelle Lettere di S. Ignazio di Antiochia.

Tuttavia la ricerca dell'autore si vede ostacolata da alcune gravi deficienze, fra le quali noto quella scarsa apertura di orizzonti. Egli sembra ignorare i moderni studi dei cattolici; non una parola sui potenti volumi di J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*. Anche l'opera del'anglicano G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* viene ignorata nello scarso elenco bibliografico. Similmente il punto di partenza, vale a dire la dottrina del Nuovo Testamento sullo Spirito Santo, viene trattata meno ampiamente, specie il contenuto dei vangeli, come ad es. la parola di Gesù nel sermone dopo la Cena. Si capisce che il R. attenda singolarmente ai tre autori da lui studiati, ma risulta pericoloso non inquadrare la loro dottrina in quella dei contemporanei, dei quali il presente libro appena tiene conto. Tutte queste restrizioni conducono poi a risultati che non soddisfano lo studioso imparziale e di sguardo largo. Non mi sembra che l'autore abbia avuto la sufficiente abilità per distinguere nelle fonti quei testi in cui si parlava di Spirito-persona e in cui invece si escludeva il carattere personale, distinzione che sembra necessaria per la chiarificazione di questo periodo in cui la teologia sullo Spirito Santo è rudimentaria.

Le conseguenze del R. e cioè che per questi autori lo Spirito fosse lo stesso Cristo dopo la Risurrezione (p.124) e che quindi non esistesse che un binitarismo chiamato poi a svolgersi fino al trinitarismo, sono inammissibili anche per l'epoca del Nuovo Testamento.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

H. E. W. TURNER, *The Patristic Doctrine of Redemption*. A Study of the Development of Doctrine during the First Five Centuries, London [1952], 123 pag.

La lectura de este libro ordenado, claro, y rico en contenido es un intento bien logrado de encontrar las lineas maestras de la soteriología de los primeros siglos cristianos. Sabido es, y lo pondera el autor, que la fecundísima realidad de la Redención no ha sido encerrada en la época patrística en un formulario orgánico y definitivo. Hay en los Padres muchos textos que estudian los diversos aspectos de la obra redentora de Jesucristo, pero todo ello con una riqueza inorgánica dependiente en parte del valor poliédrico del misterio.

Turner, en su bello estudio, no ha querido agotar el tema acumulando todos los textos soteriológicos ni citando toda la bibliografía moderna. Se ha limitado a una especie de amplio esbozo en el que descubre líneas maestras, aspectos parciales o « teorías » en la doctrina soteriológica de los Padres. Redención es la iluminación que nos viene de Cristo; Redención la victoria de Cristo sobre los poderes infernales y la recapitulación que en El se opera de todo lo creado; Redención es la incorrupción y deificación que en nosotros opera el Verbo, aspecto muy del gusto de los orientales, sobre todo alejandrinos; Redención es la satisfacción de nuestros pecados mediante el Sacrificio del Calvario en el que el Verbo es Víctima de infinitos méritos, aspecto éste recalcado más bien por los Padres occidentales. Una gran familiaridad con las fuentes, un juicio generalmente recto y siempre sereno constituyen el mérito principal de la obra.

Permítaseme alguna lijera observación. Me parece menos propio escribir (p. 38) que para Justino el Verbo es « un segundo Dios ». El tratado editado por Batiffol y atribuido a Orígenes (p. 51) no suele ser aceptano como auténtico. Hubiera sido conveniente emplear y citar obra tan importante come la de E. Scharl, *Recapitulatio mundi*. Freiburg i. Br. 1941.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

H. M. DIEPEN, O. S. B., *Les Trois Chapitres au concile de Chalcédoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne*, Oosterhout (Pays-Bas), 1953, 128 pag.

Il libro splendidamente stampato, contiene queste tre parti: Esposizione della cristologia dell'« Anatolia » antica — La cristologia dell'« Anatolia » antica giudicata nel concilio di Calcedonia — Calcedodonia, il concilio della moderazione romana. La prima parte studia in 36 pagine la dottrina cristologica di Teodoro di Mopsuestia e di altri amici di Nestorio. La seconda premette un'esame delle deliberarazioni sulla fede nella vigilia del sinodo calcedonese per poi trattare le cause di Teodoreto di Ciro e di Iba di Edessa ventilate e giudicate dai Padri di quel concilio. La terza parte si sofferma nell'esame let-

terario e dogmatico del Simbolo di Calcedonia e nell'influsso che in esso ha avuto il magistero di S. Leone Magno.

Il mio giudizio generale sull'opera del Diepen è che pur mostrando sagacia per rilevare alcuni difetti degli avversari, il suo autore si lascia spesso trascinare da una certa foga polemica che nuoce al giudizio pacato e all'esame approfondito della documentazione. Il suo lavoro mi riesce spesso un po' affrettato e non sempre libero da una certa tendenza apologetica.

Lasciando ad altri autori il compito di replicare alle contestazioni fatte dal Diepen sul proprio conto, mi limiterò a rispondere alle osservazioni che, non senza garbo, fa sulle mie affermazioni intorno al Simbolo di Calcedonia.

Continuo a credere che dal punto di vista testuale il Simbolo sia una specie di « mosaico », nel senso che esso è composto di brani dei documenti indicati: del resto anche il Simbolo Niceno e quello Costantinopolitano hanno una struttura testuale nella quale si riconoscono elementi preesistenti di diversa origine. Continuo a credere che il documento più sfruttato dal S. di Calcedonia sia il « Symbolum unionis » e questo viene confermato precisamente dalla bella tavola pubblicata (pp.108-109) dal Diepen (ved. membri 5 e 7). In questo senso, se si vuole, si potrebbe dire che il tale simbolo è stato la base o punto di partenza del S. elaborato da Anatolio e quindi anche di quello di Calcedonia. Che il vers. 22 (nella divisione del D. membro 10) provenga da Teodoreto è per me soltanto probabile, ma invece non mi persuade l'opinione del D. che esso sia una reminiscenza del IV anatematismo di S. Cirillo.

Non so se il D. abbia bene distinto i due aspetti della questione quando si tratta (nel suo cap. II della parte 3, pp. 116 e ssg) di valutare l'importanza del Simbolo. D'una parte c'è l'aspetto *testuale* o strutturale, sul quale riaffermo il mio parere che esso sia un mosaico e che della Lettera di san Leone si trovino in esso « due o tre frasi », affermazione che bisogna intendere non in senso despettivo ma in senso matematico, appunto dal punto di vista testuale. Sotto questo punto di vista non si può negare che il Simbolo di Calcedonia sia una « sintesi » in cui gli elementi orientali (simbolo antiocheno e Lettera di S. Cirillo a Nestorio) sono preponderanti: quindi sotto questo aspetto non è a posto l'espressione del D. « *Synthèse de l'Occident e de l'Orient? Disons plutôt présidence de l'Occident sur toutes les Eglises* » (p. 117). Mi sembra che in queste righe un problema che voleva essere testuale si confonde con una questione giuridica e dogmatica. Si capisce che il valore giuridico e dogmatico del Simbolo gli viene dall'approvazione della sede di Roma e anche è stato da me rilevato che il Tomo di Leone in via di elaborazione ha dato al Simbolo integrità, chiarezza e ortodossia, specialmente mediante il neuralgico « in due nature ». Ma ciò non toglie che il Simbolo sia stato costruito con materiale vario e preferentemente antiocheno. Un altro rilievo generale: è esatto parlare dell'*Anatolia* in generale mentre gli autori citati appartengono soltanto alla Siria, alla Cappadocia Seconda, alla Cilicia? I. Ortiz de Urbina S. I.

A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution. Dmitri A. Khomiakov. Suivi du traité d'Alexis Stépanovitch Khomiakov « L'Eglise est une »*. Traduction Roger Tandonnet, S. J. Avertissement du R. P. Yves M. J. Congar. (= *Unam Sanctam* 25). Les éditions du Cerf, Paris 1953, pag. 246.

Kanonikus Albert Gratieux (1874-1951) hat bereits drei Bände in der Sammlung « Unam Sanctam » (Nr. 5-7) über die für die moderne russische Ekklesiologie so bedeutsamen Slawophilen veröffentlicht ([1]). Der vorliegende Band 25 bringt als Ergänzung eine Studie des gleichen Verfassers über seine persönlichen Beziehungen zum Sohn des theologischen Hauptes der Slawophilen, zu Dmitrij Alekseevič Chomjakov (1841-1918). Ein erster Teil berichtet über die zehn Jahre Bekanntschaft Gratieuxs mit Dmitrij (1907-1917), ein zweiter über das Werk des Letztgenannten. Dmitrij war Herausgeber der Werke seines Vaters, Fortsetzer des slawophilen Gedankens (vor allem hat er über die bekannte russische Devise « Orthodoxie, Autokratie und Nationalität » [vielleicht besser « Volkstum »] — geschrieben) und kirchlicher Schriftsteller, der im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts, immer im Sinne der Zentralidee seines Vaters, der « Sobornost ' », Stellung nahm zu den viel diskutierten Fragen der russischen Kirchenreform, des russischen Konzils und der Autonomie der Pfarrei.

Der Herausgeber der Sammlung « Unam Sanctam », P. Y. Congar O. P., schickt ein 11 Seiten langes Vorwort voraus, in dem er seine Redaktionsarbeit erläutert, unter Hinweis auf katholische Autoren einige kritische Bemerkungen zur slawophilen Ekklesiologie macht und auf wesentliche Abhängigkeiten des Slawophilismus, z. B. vom deutschen Idealismus hinweist.

Mit der vorliegenden Studie tritt der weithin unbekannte Dmitrij Chomajakov erstmalig vor eine breitere Öffentlichkeit. Gerade in ihm konzentrierte sich, in der Zeit vom Tode seines Vaters (1860) bis zur russischen Revolution (1917), die slawophile Überlieferung. Person, Eigenart, Tätigkeit und Umwelt Dmitrijs werden sehr anschaulich dargestellt. Dmitrij blieb grundsätzlich auf dem ekklesiologischen Standpunkt der Slawophilen; nur näherte er sich, im Verkehr mit Anglikanern und besonders auch mit Katholiken, mehr einem gewissen Überkonfessionalismus und sprach von zwei oder drei « Zweigen der allgemeinen Kirche » (siehe z. B. S. 88; 98; 113). Er weilte mehrmals und für längere Zeit in Rom. Seine Stellung zur katholischen Kirche war paradoxal: « D. A. aimait Rome, cette force d'unité extérieure lui faisait peur et l'intéressait à la fois » (S. 80). Selbstverständlich im Namen der Liebe und inneren Freiheit wandte er sich gegen jeden von aussen kommenden kirchlichen Einigungsversuch, gegen jegliche Art von Plänen formeller Union (S. 47). Er mühte sich zu verstehen, was die katholische Kirche mit Modernismus bezeichne und in welchem

([1]) Siehe die Rezension in dieser Zeitschrift V (1939), S. 530-533.

Sinne dieser durch die Enzyklika « Pascendi » (er nennt sie « Bulle », siehe z. B. S. 69) verurteilt worden sei. Dabei muss er wohl gespürt haben, dass die philosophisch-ekklesiologischen Grundvoraussetzungen des Slawophilismus in mehr als einem Punkte dem Modernismus verwandt sind; stand doch auch Gratieuxs Mentalität und Tätigkeit im Sinne einer Einigung der getrennten Christen unter dem Verdachte des Modernismus, woraus sich die Verbote und einschränkenden Massnahmen seines Diözesanbischofs ihm gegenüber erklären. Vielleicht wäre es überhaupt besser gewesen, die manchen Leser peinlich berührenden Klagen Gratieuxs über seinen kirchlichen Vorgesetzten nicht zu veröffentlichen. Aus dem Gesagten (z. B. S. 80; 90; 93; 96; 98-99) geht nicht deutlich genug hervor, ob Dmitrij Chomjakov das Recht hat, Gratieuxs Bischof « l'abus du pouvoir épiscopal » (S. 96) oder gar « despotisme ecclésiastique » (S. 98) vorzuwerfen. Man hat vielmehr den Eindruck, dass die Besorgnisse des Bischofs gegenüber dem, was Gratieux für seine Berufung hielt, sehr begründet waren. Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, dass der Bischof den Fragen der Annäherung der getrennten Christen mehr inneres Verständnis hätte entgegenbringen können oder gar sollen.

Beachtlich sind Dmitrijs Urteile über die Union der katholischen Slawen des byzantinischen Ritus, über die Kongresse von Velehrad und die dort führenden Persönlichkeiten wie den Metropoliten Šeptyckij (z. B. S. 48; 64; 74), über die römischen Päpste seiner Zeit wie Pius IX. (S. 87-88), Pius X. (S. 111 und 116) und Kardinäle wie Rampolla (S. 111; 113) und Merry del Val (S. 113). Nur ablehnend konnte sein Urteil über Soloviev lauten (z. B. S. 55; 115; 120; 209). Auch sonst tauchen in der Korrespondenz Dmitrijs bedeutende Persönlichkeiten auf: Leo Tolstoj, Archimandrit Aleksij, jetzt Patriarch von Moskau, Metropolit Antonij Chrapovickij, Graf Grabbe, Professor Troickij, Florenskij und A. Kartašev, die Anglikaner Birkbeck und Lord Halifax, u. a. mehr. Zur leichteren Benutzung dieser biographischen Angaben wäre ein Namenregister nicht überflüssig gewesen.

Im allgemeinen charakterisiert der Herausgeber treffend die Eigenart der slawophilen Ekklesiologie. Dass diese jedoch nur « quelque peu » (so Congar S. 14 und Gratieux S. 61) von der rechten Norm abgewichen sei, ist sicher zu wenig behauptet. Berechtigt scheint uns der nachdrückliche Vorwurf Congars gegen die Slawophilen « de n'avoir pas suffisamment reconnu la liaison profonde, dans l'Eglise du Verbe incarné, du visible et du spirituel » (S. 13). Aber gerade deshalb glauben wir, dass das negative und polemische Element der slawophilen Philosophie und Ekklesiologie, bestehend vor allem in der Leugnung jeder äusseren Autorität, viel wesentlicher mit ihrem positiven Gehalt verbunden ist als der Herausgeber meint (S. 16f). Es ist irreführend, eine falsche äussere Autorität der wahren inneren Autorität gegenüberzustellen. In Wirklichkeit enthält jede wahre Autorität in organischer Verbundenheit einen inneren und einen äusseren Aspekt. Ein Versuch, sie voneinander zu trennen, führt schliesslich zu einem unorganischen Auseinanderfall. Ganz das gleiche gilt vom Versuche,

die Kirche Christi von jenem Felsen zu trennen, auf den der Herr seine Kirche gegründet hat. Dieser Versuch ist Grundtendenz der Slawophilen. Nicht umsonst hat Dmitrij Chomjakov (S. 131-132) der Ausgabe der französisch verfassten theologischen Schriften seines Vaters vom Jahre 1872 die Vorbemerkung (auf S. 1) vorausgeschickt: A.-S. Khomiakoff « répondait d'avance aux aspirations des intelligences d'élite que nous voyons aujourd'hui en quête d'une Eglise sans papauté et pourtant catholique ». (Vgl. die Tendenz v. Baaders: 1765-1841).

Noch eine Bemerkung zum kleinen Schriftchen A. S. Chomjakovs « Cerkov' odna », das S. 215-242 in französischer Übersetzung geboten wird. Mit vollem Recht macht der Herausgeber (S. 9) zum Inhalt einige kritische Bemerkungen. Doch ist eins vergessen: die Entstehungsgeschichte dieses kleinen Traktates, die entfernt an jene der Pseudo-Areopagitica erinnert (1).

Die aufgeschlossene, wohlwollende Korrespondenz Gratieuxs mit Dmitrij Chomjakov und anderen Slawophilen gewährt nützliche Einblicke in die Mentalität vieler von Rom getrennter Ostchristen, sie zeigt aber auch die Grenzen, die den eifrigen Bemühungen Gratieuxs und seiner Gesinnungsgenossen (Portal, Morel u. a.) gesetzt sind.

B. Schultze S. J.

A. Grillmeier - H. Bacht. *Das Konzil von Chalkedon.* Geschichte und Gegenwart. Band II: *Entscheidung um Chalkedon.* Echter-Verlag Würzburg 1953. S. XVI, 967.

In dem 2. Band dieses gross angelegten Werkes finden wir die Vorzüge wieder, die die Besprechungen des 1. Bandes allgemein hervorgehoben haben, einen erstaunlichen Reichtum von Ergebnissen und Gesichtspunkten, die sich auf die Vorgeschichte, die Versammlung selbst und ihre Folgen beziehen, und die gründliche und sorgfältige Behandlung der einzelnen Beiträge.

Während der 1. Band vor allem der Lehre und der Theologie gewidmet war, steht hier die Geschichte, vor allem die äussere Geschichte im Vordergrund. Der V. Abschnitt betrachtet unter dem Titel *Chalkedon als geschichtliche Wende* die drei Kräfte, die vor allem ins Spiel treten: die Päpste, die Kaiser und das Mönchtum. Gegenüber einigen Gelehrten, Haller, aber auch Schwartz und Caspar, die die Haltung der Päpste vor allem als politisch bedingt ansehen, stellt Fritz Hofmann, *Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Grossen bis Hormisdas* (451-519), in sorgfältiger

(1) Vgl. dazu unsern Artikel *A.S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz,* [*Or. Chr. Per.* IV (1938), S. 484 Anm. 1.

und auch in strittigen Fragen stets sachlicher Untersuchung fest, dass der Kampf sich freilich vielfach auf der politischen Ebene abspielte, dass aber das Hauptanliegen der Päpste die religiöse Frage bildete. Die Politik hätte den Päpsten oft ein anderes Verhalten nahegelegt. H. bedauert freilich auch, dass vor allem Gelasius und Symmachus bei aller Grundsatztreue gegenüber den Anknüpfungsversuchen der Patriarchen von Konstantinopel und selbst des Kaisers nicht den Weg zu einer weniger schroffen Haltung gefunden haben.

Der zweite Beitrag von P. Rhaban Haacke O.S.B., *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon* (451-553), betont vor allem den Einfluss des Staatskirchentums auf die Entwicklung nach dem Konzil. Wie schon Konstantin, so halten auch seine Nachfolger die Einheit des Glaubens für unumgänglich notwendig für die Wohlfahrt des Reiches. Ihre Stellung zur Kirche wurde von dieser Auffassung bestimmt und musste daher, wo sie zugunsten der Einheit Abstriche an der Rechtgläubigkeit empfahl, zu Gegensätzen zum römischen Stuhl führen. Beachtenswert ist das Urteil des V. über den Kaiser Anastasios I., das auf einen milderen Ton gestimmt ist, als man ihn meist bei den katholischen Beurteilern findet (S. 139). Hieran schliesst sich der kurze Beitrag von Paul Goubert, *Les successeurs de Justinien et le Monophysisme* an, der zu bestimmen sucht, wie diese Kaiser sich zum Monophysitismus gestellt haben, und die neuerdings aufgekommene Auffassung ablehnt, dass Kaiser Maurikios die Monophysiten begünstigt habe.

Die Bedeutung des Mönchtums in den Streitigkeiten vor und nach Chalkedon ist oft hervorgehoben worden, aber es ist sehr dankenswert, dass sie einmal zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung genommen und in so gründlicher Weise behandelt worden ist, wie dies hier von P. Heinrich Bacht, dem Mit-Herausgeber des Werkes, in seinem Artikel, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon* (431-519), geschieht. Hier sind besonders die zusammenfassenden Ausführungen am Schluss des Beitrags zu beachten, in denen es um das östliche Mönchtum als Massenbewegung, um seinen organisatorischen Zusammenhalt, sein Verhalten zum Klerus usw. geht.

Die zweite Unterabteilung des V. Abschnitts führt uns unter dem Titel: *Das Zerbrechen der kirchlichen Einheit im Gefolge von Chalkedon* zu den neuerstandenen Sonderkirchen. Der Beitrag von Dr. Maria Cramer und Heinrich Bacht, *Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten* (6-7. Jahrhundert), zeigt uns das legendäre Bild, wie es sich bald nach dem Konzil bei den Kopten herausbildete: es lässt uns begreifen, dass der einfache Gläubige nur mit dem Affekt grössten Abscheus von Chalkedon reden hörte. Die Anfänge der jakobitischen Kirche werden von Albert van Roey, *Les débuts de l'Eglise jacobite*, behandelt, während der Mechitarist Dr. Vahan Inglisian in seinem schönen Aufsatz über *Chalkedon und die armenische Kirche* zeigt, dass die armenische Christologie, « aufs Ganze gesehen, deutlich auf der Seite einer alexandrinisch orien-

tierten Einigungs-Christologie » steht und trotz gewisser Schwankungen den Bereich eines Verbalmonophysitismus nicht verlassen hat (S. 412,417). Es ist verständlich, dass der Beitrag des P. Georg Hofmann, *Das Konzil von Chalkedon auf dem Konzil von Florenz*, die Bedeutung des alten Konzils für die Union nicht nur mit den Griechen, sondern auch mit den monophysitischen Sonderkirchen, den Jakobiten, Armeniern, Kopten nicht gering anschlagen kann, wie dies aus dem Material ersichtlich wird, welches der Herausgeber des « Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores » zusammengebracht hat.

Wenn die Glaubenserklärung des Konzils von Chalkedon zur Abspaltung der monophysitischen Sonderkirchen führte, so hat die Erhöhung des Patriarchats von Konstantinopel den Grundstein zu einer Entwicklung gelegt, die eine noch folgenschwerere Trennung zwischen West- und Ostkirche bringen sollte. Es handelt sich hier um den sogenannten 28. Kanon von Chalkedon, der tatsächlich kein Kanon des Konzils ist, d. i. eine vom ganzen Konzil beschlossene und mit seiner vollen Autorität vorgeschriebene Regel, sondern um ein Dekret, das ohne Zusammenhang mit den 27 vom Konzil erlassenen Kanones auf einer Sondersitzung festgesetzt wurde, auf der nur ein Teil der Bischöfe anwesend war und zwar besonders solche, die von dem « Neuen Rom » bereits irgendwie abhängig waren, während die kaiserlichen Kommissäre, die auf den ordentlichen Sitzungen den Vorsitz führten, eigens ferngeblieben waren. Von diesem sogenannten 28. Kanon gehen aus die Beiträge von Thomas Owen Martin, *The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: A Background Note*, der den Hintergrund von Machtstreben der Kirchenleute und kaiserlicher Allgewalt nach den Quellen zu zeichnen versucht, sowie Emil Herman, *Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats*, und Anton Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung*. Hier gibt Michel, dessen Lebensarbeit um das byzantinische Schisma kreist, mit der ihm eignen philologischen Genauigkeit in der Auslegung der Texte und der Beherrschung des weiten Schrifttums ein eindrucksvolles Bild von den entgegengesetzten Ideologien, dem politischen Prinzip der Kaiser und dem petrinischen Prinzip der Päpste, die zeitweilig sich zu einem *modus vivendi* verstanden, aber im Grunde nicht vereinbar waren. Dass es aber zum Bruch kam, schreibt M. zum grossen Teil der allgemeingeschichtlichen Entwicklung zu (S. 554 ff.).

Mit dem Beitrag von Leo Ueding, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*, beginnt der VI. Abschnitt: *Chalkedon und das innerkirchliche Leben*. Sehr verdienstlich ist besonders der erste Teil der Arbeit, welcher in gründlicher Untersuchung des ganzen Quellenmaterials die bedeutende Rolle nachweist, die das Konzil von Chalkedon in der Entwicklung des Mönchtums gespielt hat. Während vor ihm der Bischof keine « besondere Jurisdiktion » über die Mönche hatte, wurden diese durch seine Kanones in den Diözesanverband eingegliedert. Die nächsten drei Artikel sind der Liturgie gewidmet. P. Sévérien Salaville, der verdiente Erforscher der byzantinischen Liturgie, behandelt sehr am Platze *La fête du concile de Chal-*

cédoine dans le rite byzantin. Während Theodor Schnitzler, *Das Konzil von Chalkedon und die westliche (römische) Liturgie*, nachweist, dass kein direkter Einfluss des Konzils von Chalkedon auf die römische Liturgie feststellbar ist, findet er das Konzil in den liturgischen Büchern oft erwähnt, ein Zug, für den wohl vor allem « das zu allen Zeiten unvergessene Offenbarungsgut und das unveränderte Glaubensbewusstsein der Gesamtkirche gegenüber der Inkarnation » wirksam war. Sehr neu und überraschend werden vielen die Ausführungen von P. Hieronymus Engberding O.S.B., *Das chalkedonische Christusbild und die Liturgien der monophysitischen Kirchengemeinschaften*, erscheinen. Der gelehrte Verfasser bringt hier eine Reihe liturgischer Texte der verschiedenen monophysitischen Kirchen bei, die in der Verehrung der heiligen Menschheit Jesu Christi, und seines Erlösertums den orthodoxen liturgischen Büchern in nichts nachstehen. Bisher geltende Auffassungen, welche monophysitischen Ideen eine Verflüchtigung der Rolle der Menschheit Christi in der Erlösung zuschrieben, werden damit wieder in Frage gestellt oder wenigstens einer genaueren Umschreibung bedürftig erwiesen.

Auf die kurzen Bemerkungen des leider kürzlich verschiedenen Archäologen Alfons M. Schneider, *Die Ikonographie des Konzils von Chalkedon*, folgt der VII Abschnitt: *Chalkedon und die abendländische Theologie von 451 bis zur Hochscholastik.* Hier finden wir folgende Beiträge: den ausgezeichneten Kenner des christlichen Altertums Gustave Bardy, *La répercussion des controverses christologiques en Occident entre le concile de Chalcédoine et la mort de l'empereur Anastase* (451-518); Aloys Grillmeier, *Vorbereitung des Mittelalters. Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor d. Gr.*; Jesus Solano, *El Concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VIII en España*; Ludwig Ott, *Das Konzil von Chalkedon in der Frühscholastik*; Ignaz Backes, *Die christliche Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehungen zu Chalkedon.*

Wir können hier nicht auf Einzelheiten eingehen, möchten aber doch noch das Verdienst des Herausgebers hervorheben, der nicht nur in dem obigen Beitrag, sondern besonders auch in den Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten seine umfassende Kenntnis des Gegenstandes offenbart, sowie auch die grossen Linien der Entwicklung und die ideellen Strömungen herausarbeitet.

Zum Schluss sei unser Dank auch P. Adolf Schönmetzer gesagt, der in entsagungsvoller Arbeit in seiner vom J. 422 bis zum J. 564 gehenden Zeittafel ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für den Benutzer des Werkes geschaffen hat. Möge mit dem dritten Band das grosse Werk bald seinen würdigen Abschluss finden.

EMIL HERMAN S. I.

Hans LIETZMANN, *Geschichte der Alten Kirche.* Band 4: *Die Zeit der Kirchenväter.* 2. Auflage, Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1953. SS. IV, 200.

Wir haben hier vor uns in anastatischem Druck die 2. Auflage des 4. Bandes des mit grossem Beifall aufgenommenen Werkes des im J. 1942 verstorbenen hoch geschätzten Kirchenhistorikers. Die ersten 4 Kapitel beziehen sich auf die allgemeine Kirchengeschichte der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts: von Jovian bis zum Tode des Theodosius. Ohne Prunk, in einer sehr flüssigen, lebendigen, gewinnenden Darstellung weiss der gelehrte Verfasser die grossen und die weniger grossen Persönlichkeiten dieser bewegten Zeit uns vorzuführen; die sich heftig befehdenden theologischen Richtungen und Gruppen, die stark fühlbare Einmischung der Kaiser in die kirchlichen Belange uns zu schildern. Das 5. Kapitel über die Volksfrömmigkeit stützt sich besonders auf die Katechesen des Cyrill von Jerusalem und Johannes Chrysostomus. Bei aller Knappheit ist reich an Farben das 6. und letzte Kapitel über das Mönchtum. Vielleicht ist nicht immer die Gefahr vermieden, dass die Einzelzüge und Sonderentwicklungen zu sehr vom Strom des gemeinsamen christlichen Glaubens und Lebens getrennt werden. Es ist kaum nötig hervorzuheben, dass wir dem Verfasser, einem der Hauptvertreter der protestantischen, liberalen Theologie, in vielen Punkten nicht folgen können. L. hatte noch ein Kapitel über die Kultur im 4. Jahrhundert und ein weiteres über die Anfänge der christlichen Kunst vorgesehen, für die sich aber bei seinem Tode keine Aufzeichnungen fanden.

EMIL HERMAN S. I.

Reallexicon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. In Verbindung mit F. J. DÖLGER, H. LIETZMANN, J. H. WASZINK und L. WENGER, herausg. v. Th. KLAUSER. Lieferungen 9/14. *Bauer-Celsus.* Stuttgart, 1951-54.

Va crescendo questo utilissimo Lessico con una continuità ammirevole e con una qualità di voci già da noi segnalata prima (ved. vol. XVII [1951] pp. 478-79). Fra gli articoli o voci che più meritevoli mi sono apparsi indicherò quelli di « Cappadocia », la più completa traftazione sul tema che io conosca, « Bestattung » « Bibliothek » « Bild (jüdisch) » « Blut » « Busse », dove però manca nella bibliografia P. Galtier, *Aux origines du sacrement de pénitence,* Rome 1951, al quale avrebbero potuto ispirarsi per svolgere la «penitenza » fra i giudei. Sono anche molto pregevoli le voci « Brautschaft, heilige » applicata alla Chiesa, « Bildung », « Baum » e altre. Alcune poi sono veri gioielli e molto caratteristici dell'orientamento del Lessico, uscito dalla scuola del compianto nostro professore F. J. Dölger: tali sono « Beschwörung »,

« Beseelung », « Besprengung », « Biene » col suo simbolismo della verginità, « Bohne » ricca di .leggende popolari e superstiziose.

La circostanza che nel Lessico collaborino autori cattolici e protestanti dà luogo al fatto che in alcune voci si trovino delle affermazioni inammissibili dal punto di vista dogmatico.

Ne cito alcuni esempi. « Infatti Gesù non riconosce tutto quello che spetta all'A. T. e si rivolge specialmente contro i precetti del sabato e della purificazione... È perciò improbabile (nonostante Mc. 12, 36), che Gesù abbia considerato come ugualmente ispirato tutto l'A. T. »: parole di Leipoldt (col. 709) in cui non si distingue fra i precetti antichi e l'interpretazione farisaica respinta da Gesù. Da Mt 17, 21: nisi in oratione et ieiunio, si vuol dedurre che secondo Gesù « i demoni entrano nei corpi mediante l'alimento » (col. 184)! La psicologia dualistica, esposta già da s. Paolo e dalla morale ebraica, non ha avuto inizio dalla teoria trichotomistica, come si scrive, col. 67-68. Anche fuori del campo ellenistico è corrente l'idea che gli elementi cercano le loro sfere e quindi mentre il corpo e le cose sensibili tornano alla terra, lo spirito si restituisce a Dio (ved. p. es. Afrahat, *Patr. Syr.* I, 293). Non è poi vero che l'A. T. non metta l'origine della concupiscenza nel peccato di Adamo: ved. Gen. 3, 7. Anche l'origine dell'episcopato (« Bischof ») viene descritta piuttosto alla maniera protestante. A proposito dell'episcopato monarchico si sarebbero potuto ricordare gli « angeli » ammoniti nell'Apocalissi. Probabilmente l'autore non ha avuto tempo di leggere il libro di J. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris 1951.

Qualche altra osservazione meno importante. Fra le cattive passioni (col. 69) avrebbe potuto citare anche la philautia sul quale tema ha scritto recentemente Ir. Hausherr S. I. *Philautie*, Roma 1952. Nella bella voce « Beifall » quando si citano i grandi predicatori applauditi in chiesa si poteva ricordare anche s. Cirillo di Gerusalemme (col. 99). Perchè poi nella « Bild III » trattando delle prime immagini cristiane non si parla degli affreschi delle catacombe? Sarebbe stato opportuno citare gli inni mariologici di s. Efrem a proposito del latte dato dalla Madonna a Gesù (« Brust II [col. 661-62]).

Ci auguriamo che il Lessico, diventato ormai indispensabile per la ricerca del cristianesimo antico, conservi lo stesso ritmo e lo stesso livello scientifico.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Liturgica

E. Koschmieder. *Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente*, (Abhandlungen der Bayer. Akad. d. Wiss, Philos.-Hist. Kl., N.F. H. 35.) München, Bayer. Akad. d. Wiss., 1952, p. 317, 4°.

La presentazione della pubblicazione del Koschmieder che apporta un notevole contributo allo studio per la decifrazione delle notazioni

arcaiche paleobizantine e paleoslave ci porge l'occasione di alcune considerazioni sulla musica bizantina antica anteriore al sec. XIV, sulle sue notazioni e sulla notazione paleoslava in relazione alla possibile loro trascrizione.

La trascrizione della notazione bizantina dalla fine del sec. XII circa in poi non offre, possiamo dire, difficoltà di sorta se si tengono presenti le lezioni date da diversi manoscritti contenenti gli stessi canti, in modo da correggere qualche svista dell'amanuense. Una tale comparazione, poi, oltre ad offrire la soluzione di alcuni problemi paleografici, ci dà anche una visione esatta della fisionomia, diciamo così, esterna della musica, in quanto ci mostra come essa, benchè fissata nei codici, non era affatto immune da alcune particolarità proprie delle tradizioni orali, quale, ad esempio, l'ammissione di varianti, dovute sia alla particolare tradizione del centro di provenienza del codice, sia all'amanuense quando questo era anche musico.

Con alcuni accorgimenti, tenendo presente gli elementi offerti dai codici, sempre attraverso lo studio comparativo, siamo in grado di penetrare l'intima struttura dei canti bizantini, almeno per i generi più caratteristici.

Da una tale comparazione appare evidente che i canti bizantini sono una *con-posizione*, nel senso che sono il risultato di una aggregazione di formole caratteristiche secondo un preciso sistema, il *sistema modale*, di cui gli otto modi non sono che l'espressione caratteristica, non esaurente però le possibilità del sistema stesso.

Queste e altre questioni tecniche e paleografiche e, sotto alcuni aspetti, storiche, trovano la loro soluzione nello studio diretto dei MSS. musicali per il fatto che la notazione di quest'epoca e delle epoche seguenti è *diastematica*, i vari neumi, cioè, o gruppi di neumi danno un intervallo ben definito secondo regole ben assodate; le numerose chiavi interne, inoltre, apportano un notevole contributo chiarificatore, rendendo in pari tempo più facile il complesso studio sull'intima essenza del sistema modale.

Anteriore a questa notazione esiste però un'altra notazione, la *paleobizantina*, in cui questi mezzi di indagine o risultano insufficienti o mancano del tutto. Scartando dalla nostra considerazione la notazione così detta *ecfonetica*, usata per il canto delle pericopi evangeliche, delle epistole, in genere, per la *lectio solemnis*, precisiamo subito che con l'espressione *notazione paleobizantina* vengono indicati più tipi di notazione neumatica, ognuna con caratteristiche paleografiche proprie.

La difficoltà di trovare la chiave per la trascrizione di queste notazioni è sempre dipesa dal fatto che esse non sono diastematiche, spesso sono *discontinue* nel senso che non tutte le sillabe portano sopra neumi o segni e, a seconda del genere di canto, non si presenta raro il caso in cui sopra tutta una frase sia posto solo un segno di chironomia che certamente sottintende una formola caratteristica nota al cantore che, nell'esecuzione, l'applicava alle parole.

Noi abbiamo rivolta la nostra attenzione a queste notazioni e crediamo di aver raggiunto risultati soddisfacenti in modo particolare

per la notazione che con quella diastematica sopra descritta ha più grande affinità.

Senza entrare nei dettagli che esorbiterebbero dal nostro assunto, abbiamo notato che il valore dei neumi e dei segni di chironomia è in stretta relazione con particolari formole e che la base della successione delle diverse formole della *con-posizione* musicale deve ricercarsi nello schema modale e nelle leggi che determinano il sistema. Tali nostri risultati che ci hanno messo in grado di iniziare la pubblicazione di un metodo capace, a nostro avviso, di porre le basi per la trascrizione delle notazioni non diastematiche senza l'aiuto di quella diastematica posteriore, sono dipesi, naturalmente, dallo studio accurato della notazione diastematica e sono una conseguenza del fatto molto importante che la veste melodica dei canti dati in notazione diastematica è, per i medesimi canti, la stessa di quella data in notazione non diastematica, salvo, per le formole, il principio delle varianti, e, per tutto il canto, il caso in cui questo esula dal proprio genere in ragione di un particolare uso nella S. Ufficiatura.

Tale metodo di confronto con procedimento a ritroso, *a notis ad ignota,* siamo sicuri che non mancherà di dare fecondi risultati anche per le notazioni più particolari e arcaiche per il fatto che anche per i canti dati con queste notazioni è seguito il sistema modale.

Disgraziatamente però i MSS. con tali notazioni sono piuttosto rari, e per di più, spesso contengono canti che sono andati in disuso nei secoli posteriori e perciò mancanti nei MSS. più tardivi o perchè erano propri di qualche centro determinato o perchè risultati superflui nelle successive sistemazioni dell'Ufficiatura.

Per risolvere i problemi paleografici e in un certo senso storico-musicali di queste primitive composizioni, una fonte molto importante potrebbero costituire i MSS. paleoslavi. È per questo che salutiamo con piacere la pubblicazione del Koschmieder con cui vengono messi a disposizione degli studiosi due frammenti di un antico heirmologion detto di Novgorod. Il chiaro Autore nel darci questi frammenti mettendo in luce il suo metodo di studio ha posto accanto a ciascun pezzo il relativo in greco con la notazione paleobizantina tratta dal MS. greco Coislin 220 correlativa a quella del paleoslavo, non tralasciando, per essere completo, di porre nella pagina di fronte la lezione data nella notazione riformata del sec. XVII detta anche di *Mezenec* con sopra la trascrizione in notazione moderna occidentale.

L'utilità di questo metodo è evidente e testimonia della larghezza di vedute dello studioso, per cui non spendiamo una parola in elogi superflui.

Allorchè gli Slavi del principato di Kiev con a capo il Principe Vladimiro abbracciarono il Cristianesimo nel 988, ricevettero da Bisanzio oltre la fede anche il rito e per conseguenza i libri liturgici.

Senza entrare in merito alla questione della lingua usata nell'Ufficiatura nel periodo della conversione, ci limitiamo a segnalare l'opinione dei periti in materia secondo i quali i libri più antichi sono scritti nella lingua bulgara antica. Per quel che riguarda le questioni musi-

cali, data la difficoltà di accesso alle fonti dirette, i MSS. paleoslavi, che trovansi in Russia, basandoci sulla pubblicazione del Koschmieder e sul materiale messo a nostra disposizione dall'amico nostro il Prof. J. Handschin, quando due anni fa abbiamo avuto occasione di recarci a Basilea per alcune conferenze sulla musica bizantina nell'Istituto di Musicologia dell'Università di quella città, comprendenti pubblicazioni sull'argomento della musica slava antica e le tavole accluse nelle predette pubblicazioni oltre che sulle nostre esperienze in fatto di musica bizantina e di tradizioni popolari liturgiche facciamo sulla musica slava alcune osservazioni.

a) Con il rito e i libri liturgici sono passati nella nuova comunità slava anche le melodie bizantine, ciò che ormai è ammesso da tutti gli studiosi.

b) Il complesso dei canti trasmessi doveva raggrupparsi intorno ai generi di canto che formavano il complesso base dei canti liturgici bizantini e cioè ai generi *sticherarikòn, heirmologikòn, psaltikòn-asmatikòn, tou ásmatos*, infatti i cimeli musicali rimasti contengono *sticherà, heirmoi, kondakia.*

c) I problemi da risolvere per la trascrizione delle notazioni paleoslave sono i medesimi che per le notazioni paleobizantine.

d) Come conseguenza del fatto che sia passata alla nuova Chiesa anche la musica liturgica con le sue forme caratteristiche deve ammettersi che nei canti paleoslavi è in uso anche il sistema modale bizantino il che si può mettere in evidenza facendo osservare che i medesimi canti nelle due lingue portano segnato sopra il medesimo modo.

e) Come per la trascrizione delle notazioni paleobizantine, la conoscenza del sistema modale, la maniera di *con-porre* le diverse formole per la formazione di canti, ottenuta anche attraverso lo studio della musica bizantina diastematica, deve costituire la base per la decifrazione dei MSS. neumatici paleoslavi. Tale metodo di studio in un primo tempo farà passare sopra alle differenze che possano incontrarsi nei MSS. dovute a qualche differente tradizione. Una difficoltà grande sarebbe se si incontrasse un MS. con lezione errata derivato da copia messa in giro scientemente dai cantori gelosi della loro arte di cui volevano conservare l'esclusiva.

Avremmo voluto anche dire qualche cosa sulla tradizione popolare. Di questa però abbiamo intenzione di trattare prossimamente in altra sede con criteri più ampi in uno sguardo d'insieme delle tradizioni popolari liturgiche orientali in relazione alla tradizione scritta bizantina.

BARTOLOMEO DI SALVO O. S. Bas.

Dimitrios PALLAS, *Ἡ « Θάλασσα » τῶν ἐκκλησιῶν*. Contribution à l'histoire de l'autel chrétien et à la « morphologie » de la liturgie (= Collection de l'Institut français d'Athènes 68). Athènes 1952, 185 p.

Cette étude est divisée en deux parties inégales. La première (p. 9-40) traite du bassin liturgique, appelé θάλασσα, qui sert aux ablu-

tions rituelles des ministres du sanctuaire; cet objet peut être fixe, posé sur une colonne, ou, comme c'est le cas ordinaire, mobile. Plusieurs monuments et quelques rares textes littéraires nous renseignent sur l'existence, la forme et l'emplacement de cet instrument liturgique pour une époque qui n'est pas la plus haute antiquité.

La deuxième partie (p. 41-162), bien plus importante, donne d'abord une documentation archéologique de fosses rectangulaires ou circulaires et d'autres constructions du même genre qui se trouvent sous l'autel ou dans le pavement près de lui; elles peuvent être grandes ou petites, pourvues ou non d'un canal d'écoulement. On les a trouvées dans les basiliques ou les églises de Tébessa, de S. Ménas près d'Alexandrie, de Henchir Tarlist en Algérie, d'Ephèse (la grande Eglise), de Philippes, d'Emmaus, de Baalbek, etc.

A ce chapitre documentaire il y a une conclusion: les chrétiens ont connu le double autel des païens. Ceux-ci, en effet, posaient leurs offrandes faites aux dieux du ciel sur l'autel supérieur, et aux dieux chtoniques ils faisaient des libations sur des autels creux, espèce de fosses cachées par des pierres qui les recouvraient. Cette fosse pouvait être petite comme dans la basilique pythagoricienne de la Porte Majeure a Rome ou grande comme au Sanctuaire d'Epidaure.

Les prières de bénédiction d'Hippolyte, celles de l'Euchologe de Sérapion et d'autres encore prouvent que du IIe au Ve siècle les chrétiens ont apporté des offrandes de différentes espèces sur l'autel. Et quand le deuxième canon des Apôtres eut defendu au prêtre d'offrir sur l'autel toute autre chose en dehors des matières eucharistiques, le culte non officiel non seulement continua à faire l'offrande d'autres objets, mais procéda à des libations d'eau, d'huile, de fruits et même à des sacrifices sanglants, p. ex. l'immolation d'un coq. Un tel culte non eucharistique et non officiel a survécu en quelques régions jusqu'à nos jours.

Que penser de cette thèse qui ne peut manquer de nous étonner par sa nouveauté? L'étude des faits archéologiques satisfait médiocrement un savant comme P. Lemerle, qui précisément pour la basilique de Philippes qu'il connaît parfaitement, montre une évidente erreur de fait commise par l'auteur (*Byz. Zeitschrift*, 46, p. 402-404). Ensuite, est-il bien certain que toutes ces fosses de genre différent, relevées avec soin par lui, aient été appelées θάλασσα? Nous le savons pertinemment pour celles qui reçoivent les eaux des ablutions et les résidus d'objets qui ont servi au culte. Mais pour les autres? Aucun témoignage littéraire n'est là pour l'attester. Pourquoi l'explication si simple donnée par les Pères Abel et Vincent à la fosse ou plutôt au canal, découvert par eux dans la basilique d'Emmaus, n'est-elle pas satisfaisante?

L'auteur rappelle une rubrique assez obscure du rite de la vêture monacale; elle prescrit de déposer pendant la vigile nocturne les vêtements du futur moine sous l'autel dans le θαλασσίδιον. Y a-t-il un rapport entre cet endroit et la fosse à évacuation? N. Palmov dans son livre: Пострижение въ монашество (Kiev 1914, p. 100-106) nous ap-

prend que dans les vieux autels de la Pečerskaja Lavra, des monastères Michaïlovski et Kirillovski de Kiev, il a découvert, non pas sous l'autel, mais dans un côté latéral de l'autel une niche de mesures modérées (à la lavra 0,84 m. de large et 0,37 m. de haut; au Kirillovski monastir 0,58 m. en largeur, 0,46 en hauteur et 0,72 m. en profondeur), certainement suffisantes pour contenir les habits monastiques.

En Egypte aussi, du côté est de l'autel des vieux monastères il y a une cavité appelée θάλασσα (en arabe, baḥr). Butler A. J. (*The ancient Coptic Churches of Egypt*, Oxford 1884, vol. II, p. 12) la mentionne et y voit un emplacement pour les reliques, semblable au *sepulcrum* de nombreux autels occidentaux. Burmester O. H. E. (*Eastern Churches Quarterly*, VII, 1948, p. 382) ajoute que dans le rite de la bénédiction des fonts baptismaux, les cruches d'eau qui ont servi à l'Office sont brisées et jetées ensemble avec l'eau avec laquelle les fonts ont été lavés, dans le θάλασσα ou sont brûlées dans l'église (*Le Muséon*, 45, 1932, p. 252).

L'auteur voudrait mettre en rapport avec d'anciennes libations un geste curieux que fait le prêtre copte à la fin de la messe. Il trempe les doigts dans l'eau qui a servi à nettoyer la patène et le calice liturgiques, et ensuite par un mouvement brusque et répété des mains il jette en l'air l'eau qui retombe en gouttelettes sur les fidèles accourus pour recevoir cette bénédiction. L'Eucologe éthiopien explique ce même geste, fait par le prêtre avant l'anaphore, par le souvenir de Pilate se lavant les mains, et par la formule adressée en ce moment aux fidèles: « . . . je suis innocent de vos errements; que vos péchés retombent sur votre tête si, n'étant pas innocents, vous prenez le corps et le sang du Christ ».

Dans ce livre l'auteur a réuni un matériel abondant, a montré beaucoup d'ingéniosité à l'analyser et à le classer, mais a laissé trop de jeu à la fantaisie en l'expliquant et en l'interprétant. Il a posé les premiers jalons pour une étude définitive sur l'évolution d'un terme liturgique qui désigne ou a désigné des objets bien différents.

A. Raes S. I.

M. de Fenoyl et E. de Montgolfier, S. J., *Coutumes religieuses coptes*, le Caire 1953, p. 53.

Deux Jésuites français ont reçu depuis quelques années la charge d'une paroisse copte catholique au village Guaragous, en Haute-Egypte. Ils ont étendu à toute leur activité pastorale le principe de l'adaptation au « milieu de vie »: acception loyale et pleine du rite, liturgie et discipline. En fait de liturgie, on se gardera autant du fixisme que de l'arbitraire; on acceptera les prières et les chants traditionnels; on bâtira dans le style copte.

La théorie est très belle; l'application en est plus délicate. Voici quelques exemples: faut-il suivre la coutume de ne pas administrer le

baptême avant le 40e jour pour le garçon, le 80e pour la fille? De ne baptiser qu'à l'église et uniquement par le prêtre, même en cas de danger de mort? Ne célébrera-t-on la messe que devant une réunion réelle du peuple et jugera-t-on l'assistance du diacre absolument indispensable? Conservera-t-on tous les jeûnes traditionnels avec leurs rigueurs vraiment excessives? Suivra-t-on le calendrier copte ou faut-il le réajuster? Est-ce que le copte doit être la langue liturgique principale? Faut-il coopérer aux cérémonies nocturnes du mariage célébré dans les maisons? Comment réussira-t-on à corriger les coutumes franchement païennes, à l'occasion des enterrements? Que penser des pèlerinages avec les immolations de victimes?

Toutes ces questions et d'autres semblables sont examinées par les auteurs dans un esprit très généreux, et leurs réponses basées sur l'expérience montrent comment le missionaire occidental doit être capable d'élargir ses idées, de ne pas estimer ses propres habitudes religieuses comme intangibles et seules efficaces à promouvoir au bien et à la sainteté, mais aussi comment il doit savoir corriger et relever ce qu' il y a de défectueux ou de trop bas dans les coutumes populaires.

On lira aussi avec profit la préface que le R. P. Jacob Muyser a écrite pour cette brochure importante et instructive.

A. Raes S. J.

Noële Maurice-Denis et Robert Boulet, *Eucharistе ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines*. Paris 1953, XVII, 493 p.

Pour vivre pleinement le mystère eucharistique tel qu'il est célébré aujourd'hui en Orient et en Occident, il faut commencer par l'étudier. Tous n'ont ni les talents ni les loisirs ni le goût de faire cette étude. Il faut donc remercier les auteurs de ce livre de l'immense et fructueux effort accompli, d'abord pour étudier et comprendre les rites eucharistiques et ensuite pour communiquer dans un langage vivant et simple les résultats acquis sous trois chefs principaux: un exposé succinct de ces rites non seulement dans les rites occidentaux mais aussi, successivement, dans les rites byzantin, arménien, syrien, maronite, chaldéen, malabare, copte et éthiopien; une riche documentation avec les références voulues, sur l'histoire de chacun d'eux, non pas évidemment le développement continu de la messe dans chaque rite, chose que personne n'a fait ni pourrait faire sérieusement; une étude très intéressante et bien menée sur le problème des origines de la messe, où la présentation de l'Eucharistie chez S. Paul et les quatre évangélistes est particulièrement attachante. La moisson rapportée par les auteurs est vraiment abondante et d'excellente qualité.

Malgré le travail diligent des auteurs, leur souci de l'exactitude jusque dans les détails, leur assimilation parfaite des argumentations et des résultats contenus dans les meilleures études particulières, le livre donne lieu à quelques observations. L'exposé de la messe dans les différents rites, fait sous forme narrative et vivante, devient parfois pesant et se perd

dans de multiples détails évoqués rapidement. Peut-être pourrait-on remédier à cet inconvénient si on prenait un fil conducteur dans ces exposés, p. ex. l'Eucharistie considérée comme une action rituelle accomplie sur le pain et sur le vin mêlé d'eau (préparation, transfert, oblation, transformation, distribution), le reste étant rattaché à cela ou laissé dans la pénombre.

Autre remarque générale: les savants, sans que cela les gêne, traînent avec eux nombre de problèmes dont ils ne font qu'entrevoir une solution; ils peuvent vivre dans l'hypothétique ayant sur d'autres points des certitudes bien acquises. Mais un livre, comme l'*Eucharistie*, est obligé de donner à ses lecteurs des solutions définitives: d'où le danger de trancher catégoriquement là où le savant est plus réticent et plus nuancé. Pour la *Didache* (chap. IX et X), s'agit-il de l'Eucharistie ou des agapes, les auteurs ne sont pas arrivés à se faire une persuasion et laissent la question ouverte. Au contraire, pour le récit de l'institution dans S. Luc (chap. XXII) ils n'ont pas hésité à proposer une solution radicale aux versets 18 à 21; et cependant, les exégètes sont loin d'attribuer au Codex Bezae l'importance qu'il reçoit ici; et vraiment, on se demande pourquoi la recension longue, qui reflète les idées et les mots de S. Paul, ne peut appartenir à S. Luc, si, comme il appert, S. Luc a été le compagnon fidèle de S. Paul et a assisté nombre de fois à ses catéchèses; en outre, ce premier calice, relevé par S. Luc, trouve très facilement sa place, dans le cadre d'un repas solennel des Juifs.

L'Orient s'est laissé entraîner toujours par l'eucologie, l'Occident, et en particulier Rome, vise avant tout à l'action. L'Eucharistie, célébrée par le Seigneur, était-elle, rituellement parlant, une prière ou une action? Sa répétition par les apôtres sera de même avant tout une action, semble-t-il. Et dans ce cas, le récit de l'institution qui encadre cette action s'explique naturellement comme premier élément dans la genèse de l'anaphore. Au contraire, en partant d'une prière d'action de grâces faite sur le calice de bénédiction, on justifiera en elle une énumération des effets de la rédemption, mais on n'expliquera pas comment au lieu de se contenter d'un simple rappel (comme dans le fameux fragment nestorien du VI[e] siècle), on en soit venu à donner un récit détaillé de la dernière Cène. Considérer ce récit comme un supplément, quoique initial (p. 476), me paraît très audacieux et moins conforme aux données du problème.

Une dernière remarque est à faire au sujet du témoignage de S. Cyrille ou de son successeur au siège de Jérusalem. La cinquième catéchèse mystagogique passe directement du Sanctus à l'épiclèse. Peut-on conclure de là à l'absence de l'institution, de l'anamnèse et de l'offrande? Dom Dix l'a fait et je crains que nos auteurs ne se soient pas suffisamment distancés de lui (p. 679). L'argument de silence ne vaut que si on prouve que l'auteur devait parler de la chose omise. Dans le cas présent, il est clair que l'orateur n'explique pas tous les rites de la messe, qu'il s'arrête volontiers à des formules qui donnent lieu à un commentaire, p. ex. le « Pater ». Or, toute la catéchèse du jour précédent avait été consacrée à l'explication des paroles du Christ: Ceci est mon corps, ceci est mon Sang. Il y avait donc un motif suffisant pour ne pas revenir sur l'institution.

L'épiclèse, par sa claire demande de transformation des oblats, fournissait une excellente occasion d'expliquer l'opération du Saint-Esprit dans ce mystère comme dans celui de l'incarnation.

A. RAES S. I.

Hagiographica

Anna MARAVA-CHADJINICOLAOU, *Ὁ ἅγιος Μάμας* (= Collection de l'Institut Français d'Athènes 57). Athènes 1953, 116 pp., 17 tav.

In quest'opera la gentile scrittrice, Assistente al Museo Bizantino di Atene, ci offre quanto di storia, d'arte e di folklore si ricollega alla persona ed al culto di San Mamas.

Brevi e frammentarie sono le indicazioni storiche contenute nelle omelie di S. Basilio e di S. Gregorio Nazianzeno, ma esse definiscono quelle caratteristiche del Santo che resteranno invariate: S. Mamas era un pastore sulle montagne, mungeva le cerve che facevano a gara per dargli il loro latte; egli subì il martirio per Cristo.

Più tardi le vite anonime completarono queste notizie scarne informando i lettori intorno ai natali ed al martirio del Santo, che la tradizione dice avvenuto «sotto Aureliano»; Simeone Metafraste diede veste più razionale al racconto delle vite che, sotto la sua penna, perdettero molto della loro ingenua poesia.

Il culto di S. Mamas si ricollega, secondo la scrittrice, a quello della dea Cibele, madre degli dei e degli uomini, detta anche Ma, molto venerata in Cappadocia. Di questa dea il Santo avrebbe ereditato le caratteristiche divenendo il protettore dei pastori e degli armenti, l'amico degli animali anche feroci che gli si avvicinavano mansueti; la verga che tiene in mano sarebbe il simbolo della sua potenza soprannaturale.

S. Mamas fu molto venerato nell'antichità; Cesarea di Cappadocia, dove egli subì il martirio, fu il centro del suo culto; all'inizio della primavera e sopratutto nella prima settimana di settembre vi si celebrava la sua memoria con grande solennità e con l'intervento di numerosi vescovi della diocesi del Ponto. Analoga venerazione troviamo a Mamasos, a Gangra ed a Costantinopoli. Nel corso del sec. XV, per opera specialmente dei latini, il suo culto si diffuse anche a Cipro dove si venerano le sue reliquie a Morfou.

Nel capitolo sull'iconografia troviamo buon numero di raffigurazioni del Santo tra cui alcune inedite: miniature tratte dal «menologio di Basilio II» e da altri manoscritti, affreschi delle chiese rupestri di Cappadocia, di Cipro, Mistrà e dei Meteori nonchè alcune icone, opera di Michele Giambono († 1462). Il Santo vi è raffigurato in compagnia di cervi, ovvero seduto su di un leone o anche solo nel martirio.

L'accurata diligenza della scrittrice nell'utilizzare quanto le fonti mettevano a sua disposizione conferisce merito particolare a

questa monografia. Tuttavia, nel capitolo intorno al culto di San Mamas, accanto a giuste osservazioni, troviamo paralleli e conclusioni che ci sembrano troppo ispirati a metodi e teorie ormai sorpassate. La linea di confine tra culto cristiano e divinità pagane si è dimostrata, alla prova dei fatti, molto più marcata di quanto alcuni pensassero.

PELOPIDAS STEPHANOU S. J.

I. SMOLITSCH, *Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen.* 988-1917 (= *Das östliche Christentum* N. F., Heft 10/11). Würzburg, Augustinus-Verlag 1953. S. 556.

Das vorliegende wertvolle Buch ist die erste umfassende Abhandlung, die aufgrund umfangreicher und äusserst gründlicher Vorstudien der sowohl für die allgemeine wie im besonderen für die ostslawische Kirchengeschichte so bedeutsamen Erscheinung gewidmet ist, die das « Russische Mönchtum » darstellt. In Russland ging das Mönchtum ja ganz andere Wege, als es dies in der westlichen Kultursphäre tat und auch andere, als dies die Mönche in den früher oder später vom Islam regierten Ländern taten. Leider gibt es noch keine umfassenden Studien über das abessinische Mönchtum oder über das Ordensleben im seit so überaus langer Zeit christlichen Malabar, wo der Islam niemals zur Herrschaft gelangte. Das Werk von Smolitsch wird für lange Zeit in seiner ihm eigenen Art für dieses wichtige Teilgebiet der Kenntnis der christlichen Ostkirche grundlegend sein.

Es ist, wie der Verfasser in der Einleitung sagt, in drei Anläufen geschrieben, die sich aber nicht vollständig mit den drei grossen Abschnitten decken, in die das Werk zerfällt. Nur der erste Abschnitt von S. 50 bis 119 ist in den grossen Zügen gleichbleibend eine Wiederholung der Abhandlung, die unter dem Titel: « Altrussisches Mönchtum » in der ersten Reihe der gleichen Sammlung: *Das östliche Christentum* schon im Jahre 1940 erschienen war. Es ist das gute Recht eines jeden Schriftstellers sich seiner früheren Arbeiten in seinen späteren Werken zu bedienen! Der zweite grosse Abschnitt des Buches handelt über die « Krise und Verweltlichung » des russischen Mönchtums. Die 3 Kapitel, welche über den Klosterbesitz handeln (Kap. VI-VIII, S. 145-246), wurden schon 1941 niedergeschrieben, während die übrigen 5 Kapitel dieses Abschnittes den ersten Jahren nach dem Krieg ihre Entstehung verdanken. Einige derselben, wie z. B. jenes über « Westliche Einflüsse und der theologische Streit über die Verwandlung der hl. Gaben » gehören mindestens soviel in eine allgemeine Darstellung der ostslawischen Kirchengeschichte, wie in eine Darstellung der Geschichte des Mönchtums dieser Kirche. Diese Überschneidung ergibt sich aus der Tatsache, dass durch lange Jahrhunderte die Mönche die Träger nicht nur der höheren Verwaltung, sondern auch des geistigen Lebens dieser Kirche waren. Darum ist auch das X[te] Kapitel über die Beteiligung des Mönchtums am Schrifttum des XVI. und

XVII. Jahrhunderts beiden Forschungsgebieten gleichermassen zu eigen. Der dritte grosse Abschnitt des Buches trägt den Titel « Am Scheideweg ». In ihm handelt der Verfasser etwas gedrängt sowohl von dem — um es so zu nennen — « Staatsmönchtum » seit Peter dem Grossen bis zur Revolution des Jahres 1917 wie von der im Starzentum sich kundtuenden Erneuerung des Mönchtums im XIX. Jahrhundert. Über diese letzte Erscheinung hatte Smolitsch schon früher ein viel beachtetes, in zweiter Auflage vorliegendes Buch geschrieben. Man sieht, das Werk des rührigen Gelehrten ist eine umfassende Zusammenschau der verwaltungsgeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Gegebenheiten der Geschichte des russischen Mönchtums. Nicht nur die mit positiven Tatsachen gespickte und mit zahllosen Fussnoten und Verweisen versehene Darstellung beweist das. Dies zeigt auch das überaus grosse Literaturverzeichnis, das Quellenschriften, Abhandlungen, Zeitschriftenartikel und oft auch Besprechungen von Zeitschriftenartikeln enthält, die auch nur anzuschauen, viel weniger noch durchzulesen kaum jemand anderem als dem Verfasser möglich sein wird. Schon die vielen, freilich oft sehr interessanten Zitate machen die Lektüre so mühsam, dass leider ausser einigen Fachleuten und etlichen wirklich interessierten Spezialisten kaum einer das ganze Buch lesen wird. Und da kann man sich mit Recht fragen, ob weniger nicht doch mehr gewesen wäre! Freilich handelt es sich dabei um eine Frage der wissenschaftlichen Methode. Für das Lesen eines Buches kommt aber doch nicht nur der Text, sondern auch die Fassungskraft des Lesers in Betracht. Dass das Literaturverzeichnis doch nicht vollständig war, beweist der « Nachtrag » am Ende des Buches. Und jeder Rezensent wird seinerseits noch das eine oder andere neuere Werk hinzufügen können. Das ist mit der Beschränktheit aller menschlichen Arbeit gegeben.

Auf mich macht das Werk — und damit glaube ich einen gewissen Fehler in seiner ganzen Anlage aufzeigen zu können — einen etwas niederdrückenden Eindruck. Ein doch nur sehr kurzer erster Abschnitt, der bis etwa 1400 reicht, behandelt die « Anfänge und Blüte » des russischen Mönchtums; der ganze Rest ist « Krise und Verweltlichung » und höchstens « Am Scheideweg ». So schlecht war und ist es nicht um das russische Mönchtum bestellt! Man kann sehr gut 3 deutlich sichtbare Blüteperioden unterscheiden: die früheste Anfangsperiode, die Zeit des hl. Sergius von Radonesch, von dessen Klöstern der Verfasser ganz hervorragende Filiationstafeln gibt, und die Blüte des XIX. Jahrhunderts. Durch die breite Darstellung, die der Verfasser den wirtschaftlichen Fragen der Klöster im XV., XVI. und XVII. Jahrhundert widmet, tritt deren religiöse Bedeutung, meinem Empfinden nach, zusehr in den Hintergrund. Das Mönchtum ist doch in erster Linie eine Erscheinung des religiösen Lebens. Sehr gut ist die Klosterkolonisation dargestellt; doch vermisse ich eine Darstellung der Missionstätigkeit der Klöster, die wie E. Benz immer wieder mit Recht betont, viel bedeutender war, als man oft anzunehmen geneigt ist. Ich halte es aber für verkehrt, den russischen Klöstern eine sozial-

karitative Tätigkeit in dem Sinne, wie sie die Leser des Buches ganz allgemein verstehen, zusprechen zu wollen. Ausser einigen Häusern für Kranke und alte Leute, für Hilflose gab es nichts dergleichen. Es gibt keine Klöster, die sich um Kranke, um Gefangene, um die Erziehung der verwahrlosten Jugend von Berufswegen annehmen, um nur einige der Gebiete zu nennen, auf denen sich die sozial-karitative Tätigkeit der Orden in andern Ländern vor allem gezeigt hat. In diesem Punkt ist die Terminologie des Verfassers, der einfachhin von « sozial-karitativer Tätigkeit » spricht, unklar.

Man würde es dem Verfasser wünschen, dass es ihm gelingen möge in einer neuen Fassung sein Werk in kürzerer und leichter eingänglicher Weise weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Er würde damit nicht nur wie jetzt den Gelehrten, sondern darüber hinaus auch den gewöhnlichen Christen des Westens und des Ostens einen unschätzbaren Dienst erweisen.

A. M. Ammann S. J.

Iuridica, historica

Aloysius L. Tăutu, *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X e registris Vaticanis aliisque fontibus collegit* (= *Pontificia Commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis*. Fontes, series III, vol. V, tom. I). Città del Vaticano 1953, xv, 154 pag.

Die päpstlichen Schreiben von Urban IV. bis Gregor X. einschliesslich (1261-1276), ferner die des Kardinalskollegium in der Sedisvakanz vor Gregors X. Wahl und nicht wenige Urkunden des byzantinischen Kaisers Michael VIII. Palaiologos, die sich auf das östliche Kirchenrecht beziehen, werden in diesem Buch in einem verlässigen Text dargeboten, kirchenrechtlich und geschichtlich kurz erläutert; in einer Einleitung werden die Quellen und das einschlägige Schrifttum vorgelegt und endlich werden die Ergebnisse in einem doppelten Verzeichnis, nämlich Sachverzeichnis und Namenverzeichnis, übersichtlich geordnet. Das Lob, das ich schon andern Bänden des gleichen Verfassers hier in dieser Zeitschrift gespendet habe, gilt auch für dieses Buch. Aber hier will ich angesichts nicht weniger Urkunden des byzantinischen Kaisers Michael VIII. Palaiologos, die auf Grund einer Originalurkunde und mehrerer lateinischer den amtlichen Papstregistern oder der Originalurkunde beigefügten Übersetzungen herausgegeben werden, noch auf einen Punkt hinweisen, dessen Durchführung den Wert des von Monsignore Tăutu mit so viel Fleiss und Geschick ausgearbeiteten Buches noch erhöht hätte; ich meine den Hinweis auf die gründlichen Regesten des Prof. Franz Dölger, *Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der Neueren Zeit*, Reihe A, *Regesten*, Abteilung I, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, 3. Teil, *Regesten von 1204-1282*, München 1932. Es kommen in Frage die

Nummern der Regesten Dölgers 1911, 1923, 1986, 2002, 2002a, 2006, 2007, 2008, 2009. Der Verf. hätte auch auf das Vorwort hinweisen können, das der hl. Thomas von Aquin seiner Abhandlung *Contra errores Graecorum* voraussendet, weil man daraus, wenigstens mit Wahrscheinlichkeit, ein von Papst Urban IV. an ihn geschicktes Schreiben schliessen kann, das also auch einen Beitrag zur Unionsgeschichte bietet.

GEORG HOFMANN S. I.

Edige KIRIMAL, *Der nationale Kampf der Krimtürken*, mit besonderer Berücksichtigung der Jahre 1917-1918. Verlag Lechte, Emsdetten (Westf.) 1952. S. XXXVII + 374 + Bilder- und Karten-Anhang.

Sur le territoire de la Russie vivent un bon nombre de peuples non-russes et non-slaves. Parmi eux, les Tartares, comme on les appelle généralement, ont joué un rôle important dans l'histoire de ce pays à l'étendue immense. Au XVe siècle ils formaient le Chanat de Kazan, celui des Nogaies, celui d'Astrakhan et celui de Crimée. Ce dernier, fondé en 1428, garda son autonomie sous l'égide des Turcs Ottomans de 1475 à 1774, mais la perdit en 1783 par l'annexion de la Crimée à la Russie sous Cathérine II. Depuis lors, une émigration continue, surtout vers la Bulgarie et la Roumanie, a réduit la population tartare à quelques centaines de mille âmes, qui cependant ont conservé leur religion islamique, leur langue et tous les traits caractéristiques de leur nation.

Une renaissance, surtout culturelle, se manifesta parmi eux depuis 1881, appuyée depuis 1909 par la mouvement national et politique des Jeunes Turcs, pour aboutir, sous le régime de Kerenski, en 1917, à une autonomie politique, et même, pendant quelques mois (juin à novembre 1918), pendant l'occupation allemande, à une indépendance complète.

C'est de l'interieur, peut-on dire, que l'auteur de ce livre raconte tous ces faits et surtout, très longuement, les derniers événements. La narration faite avec grande clarté est appuyée sur des documents et des informations qu'il cite abondamment, et réflète, évidemment, le point de vue national de l'auteur, exaltant les qualités exceptionnelles de ses héros, mais sans cacher leurs erreurs de calcul politique, le tout d'ailleurs de manière tranquille, sans emportement ni passion violente.

Les derniers chapitres du livre nous font connaître l'attitude des Turcs de Crimée vis-à-vis des occupants Russes blancs (Denikine et Wrangel), et vis-à-vis de leurs successeurs, les Bolchéviques, en particulier pendant les années de la guerre (1941 à 1945).

Le livre, fourni de cartes, d'une bibliographie très étendue et d'un index général, peut rendre de grands services. Il est en effet nécessaire de connaître l'histoire des grands peuples, mais les petites nations ont, elles aussi, le droit de vivre et de faire connaître sinon leurs droits, au moins leurs justes aspirations.

A. RAES S. J.

Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Series II. Sectio III: *Documenta Romana Ecclesiae Catholicae in terris Ucrainae et Bjelarusjae,* cura P. P. Basilianorum collecta et edita.

Es ist ohne Zweifel ein grosses und äusserst verdienstvolles Unternehmen, welches die ukrainischen Basilianer mit der Herausgabe der kirchlichen Akten, welche die Ukraine und Weiss-Russland betreffen, begonnen haben. Diese Akten sind – etwas beengt – als Sectio IIIa neben der eigentlichen Zeitschrift (Sectio Ia) und deren Beiheften (Sectio IIa) in die *Analecta Ordinis S. Basilii Magni* eingegliedert. Der Titel dieser dritten Sektion lautete ursprünglich: *Documenta Ecclesiae unitae in terris Ucrainae et Bělorussiae.* Dabei blieb vor allem unklar, ob das Wort « unitae » zu ergänzen war mit: « cum Sede Romana » oder mit « in una Metropolia ». Offenbar haben diese und einige andere Unklarheiten die Herausgeber dazu bewogen, den Titel in dem neuesten Band zu ändern in: *Documenta Romana Ecclesiae catholicae in terris Ucrainae et Bjelarusjae.* Das Wort « Romana » zeigt an, dass « römische » — also in Rom vorfindliche oder von Rom ausgehende Dokumente in dieser Sammlung veröffentlicht werden sollen. Das Wort « catholicae » lässt voraussehen, dass nicht nur Dokumente, welche die orientalischen, — also die ukrainischen und armenischen Katholiken der angegebenen Länder — sondern auch solche, welche die dort ansässigen lateinischen Katholiken betreffen, abgedruckt werden sollen. Die Neuschreibung « Bjelarusjae » statt « Bělorussiae » dürfte eine Antwort sein auf moderne « weiss-russische » oder wie man seit etwa 15 Jahren in manchen deutschen Büchern sagt « weiss-ruthenische » Wünsche. Offenbar ist in diesen Fragen eine richtige und befriedigende Namensfindung nicht nur für Aussenstehende, sondern auch für Landeskinder eine schwierige Sache!

Diese in der angegebenen Weise behandelte Sektion hat nun selber wieder mehrere Unterteile. Der erste umfasst « Dokumente der römischen Päpste », der zweite « Akten, Briefe und Dekrete der römischen Kongregationen », der dritte « Biographisches und Hagiographisches ». Von diesen drei Unterteilen ist bisher je ein Band erschienen, für die alle P. Athanasius G. Welykyj O.S.B.M. als verantwortlicher Herausgeber zeichnet. Es ist aber klar, wenngleich dies nicht ausdrücklich gesagt wird, dass er nicht wenige Mithelfer und Vorarbeiter gehabt hat. Nur sehr kurz führt er im ersten Band der « päpstlichen Dokumente » in der Einleitung S. XIX bis XX einige derselben an. Die drei bisher vorliegenden Bände sollen im folgenden kurz besprochen werden.

Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae illustrantia (1075-1953). Vol. I (1075-1700). Rom 1953. XX + 686.

In diesem Titel ist das Land « Bělorussia » des damaligen Obertitels der Sammlung nicht genannt. Es kommt auch nur nebenbei in der sonst äusserst glücklichen Erklärung des Begriffs « Ucraina » vor, den wir in der Einleitung auf den Seiten XIV-XVI lesen. Somit deckt der Titel nicht recht den Inhalt.

Dass Ukrainer päpstliche, für das alte Kiewer Rus-Reich bestimmte Dokumente wie z. B. jene des Papstes Gregors VII. für den Fürsten Izjaslav von Kiew in einem ihrer Urkundenbände veröffentlichen, kann man ihnen nicht übelnehmen, wenn man z. B. den Franzosen ohne Bedenken erlaubt, Dokumente der Merowingerzeit in ihren Urkundenbüchern anzuführen. In beiden Fällen war die damalige politische und staatliche Lage doch eine ziemlich andere als die heutige.

Was die Urkunden der Jahre 1246-1257 betrifft, so sind gegen die Beziehung aller derselben auf Daniel von Wolhynien Bedenken anzumelden. Papst Innozenz IV. wird kaum im Abstand von nur zwei Jahren denselben Bischof Albert zweimal zum Legaten bei demselben Fürsten ernannt haben. Es ist auch kaum wahrscheinlich, dass er dieselben Fürsten in derselben kurzen Zeit von 2 Jahren zweimal in seinen Schutz genommen habe. Es gab doch auch damals schon eine päpstliche Kanzlei! Hier wäre es gut gewesen, wenn der Herausgeber ausser Čubatyj auch andere Darstellungen herangezogen hätte, etwa des Rezensenten: « Kirchliche Wandlungen im Ostbaltikum », die sich mit diesen Fragen eingehend beschäftigen oder auch Pašutos Buch über Wolhynien im XIII. Jahrhundert, das ich damit keineswegs empfohlen haben möchte. Zum mindesten aber wirken solche Bücher klärend.

Zur Urkunde 39 aus der Zeit Johanns XXII. (1. III. 1327) ist zu bemerken, dass hier das ganze Fragenbündel eines von Mähren ausgehenden byzantino-slawischen, sowohl « vor-rusischen » wie « vor-lateinischen » Episkopats auftaucht, über den wir in Bälde ein Buch von H. Paszkiewicz, jetzt in London, erwarten. Es wäre gut gewesen, dies wenigstens in einer Anmerkung zu erwähnen.

Einige Urkunden des Jahres 1583 sind schon im VI. Band der *Monumenta Poloniae Vaticana* veröffentlicht. Die entsprechende Angabe fehlt. Auch früher werden diese *Monumenta* nicht erwähnt, obgleich der Herausgeber der ersten Bände derselben J. Ptaśnik öfters herangezogen wird. Zur leichteren Kontrolle wäre es viel besser zu zitieren *Mon. Pol. Vat.*, Band I. u.f.

Unter welcher Bezeichnung ist die von Papst Alexander VII. am 8. VI. 1655 ausgestellte Bestätigungsurkunde für Petrus Parthenius zum Bischof von Mukačevo im Vatikanischen Geheimarchiv zu finden? Dies ist aus den Angaben zu Dok. 505 nicht zu ersehen. Entgegen den in Anm. 181 enthaltenen Angaben ist Parthenius entweder 1664 oder 1665, nicht aber 1670 gestorben.

Die den einzelnenen Urkunden beigegebenen Anmerkungen sind zum allergrössten Teil wohl abgewogen und unterrichten meist gut sowohl über die vorkommenden Personen wie über die zur Behandlung stehenden Angelegenheiten. Es ist von Vorteil, dass sie nicht wie im V. Band der *Mon. Pol. Vat.* fast zu wissenschaftlichen Abhandlungen auswachsen. Hervorzuheben sind als Besonderheit dieser Veröffentlichung die beigegebenen Bilder. Ein guter Index schliesst den Band ab, dem man von Herzen wünscht, dass ihm bald der zweite abschliessende Teil folgen möge.

Acta S. C. de Propaganda Fide ecclesiam Ucrainae et Bjelarusjae spectantia. vol. I (1662-1667). Rom 1953, S. XVI + 367.

Der vorliegende Band ist der erste des oben erwähnten zweiten Unterteils der III. Sektion der *Analecta Ord. S. Bas. M.*, der sich mit den Akten, Briefen und Dekreten der römischen Kongregationen beschäftigen soll. Eine kurze, aber gediegene Einleitung (S. XI-XVI) berichtet über die Zusammensetzung des Archivs der S. Congregatio de Propaganda Fide. Sie führt auch einige Ukrainer auf, die meist als Doktoranden am Päpstl. Orientalischen Institut schon bisher dies Archiv für ihre Studien ausgenützt haben. Es folgen sodann als erster Teil der Gesamtausgabe die « Acta », — nicht aber die übrige Korrespondenz dieser Kongregation — die sich mit den entsprechenden Fragen bis zum Jahre 1667 beschäftigt. Der Herausgeber nimmt auch jene Teile, welche die nicht im ehemaligen polnisch-litauischen Bereich gelegenen podkarpathischen Gebiete behandeln, in seine Sammlung auf. Es ist aber bekannt, dass viele vor allem der nach Amerika ausgewanderten Bewohner jener Länder sich nicht als Ukrainer ansehen. Die galizisch-ukrainischen Herausgeber der Urkundensammlung folgen mit ihrer Art der Ausdehnung des behandelten Gebiets mehreren katholischen Kiewer Metropoliten, die ihre Jurisdiktion auch auf jene Landstriche ausdehnen wollten.

Im Gegensatz zu den « Papsturkunden » werden die meisten der in diesem wertvollen Band abgedruckten Aktenstücke hier zum ersten Mal im Druck veröffentlicht. Es hat sich überhaupt bisher noch niemand an solch ein Unternehmen gewagt! Jedermann muss einsehen, welch grossen Dienst die Herausgeber und nicht minder die grossherzigen Geldgeber damit nicht nur ihrer vaterländischen Wissenschaft, sondern der ganzen res publica virorum doctorum leisten. Man kann nur hoffen, dass die Auswahl der Akten vollständig sei und dass dieselben vor der Drucklegung auf Abschriftsfehler und dergl. gut durchkontrolliert worden sind.

Die Anmerkungen — offenbar das Werk des Herausgebers — sind wie im ersten Band der Papsturkunden meist gut und zuverlässig. Er hat aber auch einige Arbeiten, die zu erwähnen wären, übersehen. So erwähnt er z. B. zu Urk. 259, die von der professio fidei des armenischen Bischofs N. Torosowicz von Lemberg handelt, in keiner Weise die Arbeit von G. Petrowicz, *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686)*, Roma 1950. Auch die Bearbeiter der Urkunden übersehen öfters anzugeben, ob diese schon veröffentlicht sind, etwa in den Anmerkungen, die E. Šmurlo seinem Buch: *Le Saint-Siège et l'Orient Orthodoxe Russe 1609-1654*, Prag 1928, beigegeben hat oder in der wertvollen Dissertation des heutigen Professors an der kath. Universität in Nijmwegen in Holland P. Zacharias ab Haarlem O. Min. Cap., *Unio Ruthenorum a morte Sigismundi III usque ad coronationem Ladislai IV (1632-1633)*, Tartu 1936.

Wir möchten — mit einigem Herzklopfen, schon wegen der Grösse der zu bewältigenden Aufgabe — hoffen, dass alle Bände dieser

Sammlung, deren erstem dankenswerter Weise eine grosse Anzahl der verschiedenartigsten Listen von bedeutsamen Personen jeder Art beigegeben ist, so ausfallen werden, dass man nicht doch wieder gezwungen sei, in langer und mühsamer Arbeit die Originalmanuskripte durchzusehen. Eine solche Ausgabe bedeutet ja in einem gewissen Sinn eine Grundlegung des Urkundenschatzes — und Stichproben, welche manche heutige russische Historiker an den Originalurkunden der in einigen älteren russischen Urkundenbänden angeführten Dokumenten gemacht haben, beweisen, wieviel vom Herausgeber derselben und seiner absoluten Treue zur Vorlage abhängt.

S. Josaphat Hieromartyr. Documenta Romana beatificationis et canonizationis, vol. I (1623-1628), Rom 1952, S. XXXI + 306.

Dieser erste Band der hagiographisch–biographischen Reihe der ukrainischen Urkundenveröffentlichungen wirkt etwas beruhigender als die Bände der beiden anderen in arg schnellem Tempo vorangetriebenen Reihen. « Gut Ding will Weile haben »; dies gilt auch von wissenschaftlichen Arbeiten.

Er enthält als Kern den im Jahre 1628 in Polotzk und in Witebsk geführten Diözesanprozess zur Seligsprechung des hl. Josaphat. Diese Akten (S. 79-221) sind bisher noch nicht veröffentlicht worden. Es ist also ein grosses Verdienst der vorliegenden Urkundensammlung, sie allgemein zugänglich gemacht zu haben. Es scheint mir auch — trotz einiger Bedenken — ein sehr guter Gedanke gewesen zu sein, diesen Akten in einem Anhang den « Katechismus » des Heiligen und seine « Anweisungen an den Diözesanklerus » ebensowie seinen Briefwechsel mit dem arg hin- und herschwankenden Kanzler Sapieha vom Jahre 1622 beizufügen. Diese wertvollen Quellen stehen damit leichter als am Ort ihrer Erstveröffentlichung allen Forschern zur Verfügung.

Es wäre zu wünschen, dass die Beatifikations- und Kanonisationsakten des hl. Josaphat bald ganz herausgegeben würden. Sie sind für die allgemeine Kirchengeschichte und auch im bes. für die Kirchen- und Kulturgeschichte Weiss-Russlands von hohem Wert.

Diese nur allzu kurze Besprechung zeigt den grossen Wert der glücklich begonnenen ukrainischen Urkundenveröffentlichung. Man kann ein Volk, das seit langem so viel leidet wie das ukrainische nur bewundern, wenn es sich zu einer solchen Leistung aufschwingt! Dies gilt sowohl für die Männer, welche das Werk geplant haben, wie für jene, welche die sicher sehr bedeutenden Mittel bereitgestellt, wie auch für jene, welche bisher die ausführende Arbeit geleistet haben. Man muss im Interesse aller am grossen Werke Beteiligten, aber auch im Interesse der wissenschaftlichen Forschung hoffen, dass diese stets in einer Weise vorangehe, dass keine spätere Korrektur oder gar eine Neuausgabe notwendig werde.

A. M. Ammann S. J.

Murad Kamil, *Das Land des Negus*. Inn-Verlag, Innsbruck 1953, 116 Seiten.

Der Verfasser dieses reich bebilderten Buches, Murad Kamil, Professor für semitische Sprachen an der Universität Kairo, arbeitete jahrelang im Auftrag des Negus an der Einrichtung eines modernen Schulwesens in Äthiopien und hatte so Gelegenheit, Land und Leute gründlich kennenzulernen. Er bietet uns eine Fülle wertvoller Angaben über Eritrea und Äthiopien, ihre Rassen und Sprachen, ihre Volksliteratur und Gebräuche, ihre politische Geschichte, das Staatswesen und die Wirtschaft. Besonders über das Schulwesen, weltliches wie kirchliches, informiert das Buch sehr gut. Ein umfangreiches Kapitel über das Tanasee-Projekt und seine wirtschaftliche Bedeutung schliesst das Werk ab. Der Verfasser bespricht auch Religion und Kirchenfragen verhältnismässig eingehend. Besonders wertvoll ist seine Darstellung der Verhandlungen und Ereignisse, die zur Unabhängigkeit der äthiopischen Kirche führten. Da der Verfasser in dem Streit zwischen der koptischen und der äthiopischen Kirche vermittelte, ist er hier besonders gut informiert. Recht dürftig sind dagegen seine Angaben über die Geschichte der Kirche Äthiopiens und ihre innere Eigenart. Unrichtig ist die Charakteristik des Monophysitismus als « Lehre, Jesus habe nur göttliche Natur besessen » (S. 54). Im vierten Jahrhundert von einem « koptischen Patriarchen von Alexandrien » zu sprechen, ist ein Anachronismus (S. 21). Man sieht, dass der Verfasser in christlichen Dingen nicht sonderlich bewandert ist.

Obwohl das Buch auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch machen will — es bringt keinerlei Quellenverweise und keine Bibliographie — hat es doch seinen Wert, insbesondere durch seine zahlreichen Mitteilungen, die auf der unmittelbaren Beobachtung des Verfassers beruhen.

Die Angaben über die Zahl der Christen in Eritrea (500.000) und in Äthiopien (8 Millionen) sind zwar bedeutend höher als die bislang gewöhnlich angenommenen, dürften aber doch bei der ausgezeichneten Kenntnis äthiopischer Verhältnisse, über die der Verfasser verfügt, Beachtung verdienen.

Wilhelm de Vries S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

C. AMANTOS, Σύντομος Ἱστορία τῆς Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Σίνα, Revue Ἑλληνικά (1953). Appendice 3. Pag. VIII. 144. pl. 9.

Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*. Stromate II. Introduction et notes de P. Th. CAMELOT, O.P. Texte grec et traduction de Cl. MONDÉSERT, S. J. (= *Sources chrétiennes*, 38). Éditions du Cerf, Paris 1954, pag. 146.

Stylianòs G. KAPSOMENOS, Ἡ Ἱστορικὴ Διαμόρφωσις τοῦ Ἑλληνοχριστιανικοῦ Πολιτισμοῦ, Thessalonique 1953, p. 48.

E. KRIARAS, Ὁ λαϊκότροπος χαρακτῆρας τῆς κρητικῆς λογοτεχνίας. Κρητικὰ Χρονικά t. VII (1953), p. 298-314.

— Ἀκριτικά. Ὁ τάφος τοῦ Διγένη καὶ ὁ βυζαντινὸς Μονόκερως. Revue Ἑλληνικά (1953). Appendice, p. 383-388.

Stylianòs PELEKANIDIS, *Date et interprétation de la plaque en ivoire de Trèves*, dans *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, t. XII (1952), p. 361-371.

Jean RICHARD, *Le royaume latin de Jérusalem*, Presses Universitaires de France, Paris 1953, pag. 367.

Adolf W. ZIEGLER, *Die byzantinische Religionspolitik und der sog. Cäsaropapismus*. Sonderdruck aus: *Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für Paul Diels*. Herausgegeben von Erwin KOSCHMIEDER und Alois SCHMAUS, Isar Verlag, München 1953, 19 s.

Impr. pot.: Romae, 10 maii 1954. I. O. DE URBINA S. I., *Praes. Pont. Inst. Or*
IMPRIMATUR: *Ex.Vic.Urb.* - 11 maii 1954 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. *Vicesger.*

1954 — ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

Liturgica

Hagiographica

Iuridica, historica

CONCILIUM FLORENTINUM

DOCUMENTA ET SCRIPTORES

EDITUM CONSILIO PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

Vol. I (Series A) - *Epistulae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*. Ed. Georgius HOFMANN S. I.

Pars. I-III., pag. XVIII, 118; XX, 148; XVI, 180, Romae 1940, 1944, 1946, L. it. 2850, 2850, 3780, Doll. 4,75; 4,75; 6,30.

Vol. II, fasc. I (Series B) - Ioannes DE TORQUEMADA O. P., *Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum*. Ed. Emmanuel CANDAL S. I., pag. LXII, 147. Romae 1952. L. it. 3150; Doll. 5.25.

Vol. II, fasc. II (Series B) - Fantinus VALLARESSO, archiepiscopus Cretensis, *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina*. Ed. Bernardus SCHULTZE S. I., pag. LXIV, 121. Romae 1944. L. it. 3150; Doll. 5.25.

Vol. III, fasc. I (Series A) - *Acta Camerae Apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae, de Concilio Florentino*. Ed. Georgius HOFMANN S. I., pag. XXIII, 125. Romae 1950. L. it. 3150; Doll. 5.25.

Vol. III, fasc. II (Series A) - *Fragmenta protocolli, diaria privata, sermones*. Ed. Georgius HOFMANN S. I., pag. XLII, 99. Romae 1951, L. it. 3150; Doll. 5.25.

Vol. III, fasc. III (Series A) – *Orientalium documenta minora*. Ed. Georgius HOFMANN S. I., cooperantibus Thoma O'SHAUGHNESSY S. I. et Ioanne SIMON S. I., pag XI, 90. Romae 1953. L. it. 2000; Doll. 3,50.

Vol. IV, fasc. I (Series B) - Andreas DE ESCOBAR O. S. B., ep. Megarensis, *Tractatus polemico-theologicus de Graecis errantibus*. Ed. Emmanuel CANDAL S. I., pag. CXXVI, 112. Romae 1952. L. it. 3150; Doll. 5.25.

Vol. IV, fasc. II (Series B) – Ioannes de TORQUEMADA O. P., *Oratio synodalis de Primatu*. Ed. Emmanuel CANDAL S. I. (Sub prelo est.)

Vol. V, Fasc. I-II (Series A) – *Acta graeca Concilii Florentini cum versione latina*. Ed. Iosephus GILL S. I.

Pars I. *Res Ferrariae gestae*, pag. XCI, 228. Romae 1953. L. it. 5000; Doll. 8,50.

Pars II. *Res Florentiae gestae*, pag. 256. Romae 1953. L. it. 4000; Doll. 6,50.